أنور الجندي





المساجلات والمعارك الأدبية

في مجال الفكر والتاريخ والحضارة

٥٧ معركة اشترك فيها:

أحمد زكى باشا ، اسماعيل مظهر ، أنستاس الكرملى ، أحمد الحوفى ، أمين الخولى ، أحمد الشايب
أحمد أمين ، توفيق الحكيم ، حسين الهراوى ، الخضر حسين ، زكى مبارك ، رشيد رضا ، طه حسين
رشدى صالح ، ساطع الحصرى ، شبلي شميل ، فريد وجدى ، يعقوب صروف ، فيليب حتى ، سلامة موسى
محمد تقى الدين الهلالى ، عائشة عبد الرحمن ، عباس العقاد ، عبد العزيز فهمى ، لويس عوض
حسين هيكل ، كردعلي ، لطفى جمعه ، لطفى السيد ، محب الدين الخطيب ، محمود محمد شاكر
مصطفى عبد الرازق ، مصطفى صادق الرافعى

Editions Al-Adab 1923
42 Opera Square - Cairo Tel: (202) 23900868

مكتبة الآداب
٤٢ ميدان الأوبرا - القاهرة - ت : ٢٣٩٠٠٨٦٨

أنور الجندي

المساجلات والمعارك الأدبية

في مجال الفكر والتاريخ والحضارة

٥٧ معركة اشترك فيها :

أحمد زكي باشا	زكي مبارك	عباس العقاد
إسماعيل مظهر	رشيد رضا	عبد العزيز فهمي
أنستاس الكرملي	طه حسين	لويس عوض
أحمد الحوفي	رشدي صالح	حسين هيكل
أمين الخولي	ساطع الحصري	كرد علي
أحمد الشايب	شبلي شميل	لطفي جمعه
أحمد أمين	فريد وجدي	لطفي السيد
بنت الشاطئ	يعقوب صروف	محب الدين الخطيب
توفيق الحكيم	فيليب حتى	محمود محمد شاكر
حسين الهراوي	محمد تقي الدين الهلالي	مصطفى عبد الرازق
الخضر حسين	سلامة موسى	مصطفى صادق الرافعي

الطبعة الثانية ١٤٢٩هـ = ٢٠٠٨م - مكتبة الآداب

روجعت على الطبعة الأولى طبعة دار المعرفة ١٥ ش صبري أبو علم بالقاهرة ١٩٧٢م

مكتبة الآداب
أسسها علي حسن عام ١٩٢٢م
٤٢ ميدان الأوبرا - القاهرة (١١١١١)
تليفون وفاكس: ٢٣٩٠٠٨٦٨ (٢٠٢)



42 Opera Square - Cairo (11111)
Tel & fax: (202) 23900868
E-mail:adabook@hotmail.com



الناشر

مكتبة الآداب

علي حسن

الطبعة الأولى: ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

الجندي، أنور

المساجلات والمعارك الأدبية في مجال الفكر والتاريخ والحضارة/

أنور الجندي. - ط٢.-

القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٨.

٣٧٢ ص؛ ٢٤ سم.

تدمك ٨ ٠٣٢ ٤٦٨ ٩٧٧ ٩٧٨

١ - الأدب العربي - تاريخ ونقد

أ - العنوان

٨١٠,٩

عنوان الكتاب: المساجلات والمعارك الأدبية في مجال الفكر والتاريخ

تأليف: أنور جندي

رقم الإيداع: ٢٣٢٨٢ لسنة ٢٠٠٨م

الترقيم الدولي: I.S.B.N. 978 – 977 – 468 - 032 – 8

مكتبة الآداب

علي حسن

٤٢ ميدان الأوبرا - القاهرة

هاتف ٢٣٩٠٠٨٦٨ (٢٠٢) -

e-mail: adabook@hotmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

(١)

مدخل

هذه محاولة لدراسة الأدب العربي المعاصر من خلال معاركه ومساجلاته وقضاياه في هذه الفترة الخصبة الحافلة ، وهي فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى ، وما اتصل بها في مجالات اللغة العربية والتاريخ الإسلامي والأمة العربية والتراجم والقصة والفكر والحضارة .

تجمع هذه الإضمامةُ بضعًا وخمسين معركةً اشترك فيها أكثر من ستين باحثًا عربيًا ، وشملت وجهات النظر المختلفة في هذه القضايا .

وإذا كان لنا أن نذكر ما لقيه كتابنا : « المعاركالأدبية في الشعر والنثر والثقافة واللغة والعروبة »[١] ، فإن هذه الدراسة تختلف اختلافًا جوهريًا ، ولها طابعها الواضح والمتكامل ، وإن كانت تمثل من بعض النواحي [حلقة أخرى مختلفة تمام الاختلاف] .

ولقد حرصنا في هذه الدراسة - كما فعلنا في الماضي - أن نقدم النصوص دون أن نتدخل فيها بالرأي ؛ رغبةً في إتاحة الفرصة للنصوص وحدها لتكشف الحقائق ، وإن كُنّا في هذه الإضمامة قد حرصنا على أن نعرض « قضايا » بالدرجة الأولى ، وليس « جدلًا » على النحو الذي يتردد بين المتساجلين .

ويتسم هذا الكتاب في مجموعه بخطة جديدة ، وهدف واضح ، هو استقصاء

((١) صدر كتاب المعارك الأدبية عام ١٩٥٩م وضم (٦٣ معركة) وهو الآن تحت الطبع للمرة الثانية ، وقد كان خلال هذه الفترة للباحثين مصدرًا هامًا ومرجعًا أساسيًا لعشرات الأبحاث وبعض أطروحات الجامعات (راجع أطروحة الدكتور محمد أبو الأنوار : المعارك الأدبية في الشعر الحديث) .

مختلف القضايا التي دار حولها السّجال والجدل خلال الخمسين عامًا الماضية في مختلف ميادين الأدب واللغة العربية والتاريخ والتراجم والفكر والحضارة .

وكان الاهتمام البالغ والتركيز الشديد منصبًّا على كشف الشبهات التي ترددت كثيرًا حتى خيل للقارئ الوسط أنها أصبحت حقائق ومسلَّمات على الرغم مما تحمل في طواياها من زيف وتعصب .

ولذلك استهدفت هذه المساجلاتُ الكشفَ عن كثير من الأخطاء والأهواء المضلِّلة ، بغية تحطيم الهالة الضخمة التي أحيطت بها والتي أحيط بها كاتبوها .

(٢)

إن مراجعةً سريعةً لهذه المعارك التي دارت في خلال الخمسين عامًا الماضية لتكشف بوضوح عن مدى التحدي الخطير الذي واجهه الفكرُ العربي الإسلامي مِن أولئك الذين حملوا لواء التغريب باسم التجديد والتقدم .

ولا ريب تخفي الاتهامات والشبهات من ورائها خصومةً حقيقية وتعصبًا بالغًا وإيماءةً واضحة إلى التبعية وإلى الجري في الطريق الذي رسمه التبشير والاستشراق .

ويمكن القول إنه لا توجد قضيةٌ ذاتُ بال مرت في حياة الفكر العربي المعاصر إلا وقد احتوتها هذه المجموعة المتكاملة من المساجلات ، لتشكل بذلك صورةً حية للتحديات والأخطار التي ما زال يمر بها الفكر العربي المعاصر ، وفي مقدمة ذلك قضايا الأدب المهموس ، وأدب المهجَر ، والأدب المكشوف ، وقضية المرأة والمجتمع.

فضلاً عن أنها ضمت قائمة حافلة بالكتب التي أثارت ضجة في العصر الحديث ومدى حقيقة الرأي فيها ، وذلك حتى يقف منها الباحثون موقفًا علميًّا صحيحًا

فلا يتعرضوا لشبهاتها وأخطارها دون أن يكون لهم إلمام كافٍ بمدى هذه الأخطار وما ووجهت به من دحوض وردود وما كُشف في أطوائها من زيوف .

(٣)

وفي هذه المساجلات صورة عجيبة لعصرٍ زاخرٍ بالاتجاهات والدعوات والأهواء . فحيث تجري أقلامٌ بإعلاء شأن الزنادقة من الشعراء ، تحاول هذه الأقلام نفسُها أن تنتقص الأعلامَ أمثال المتنبي وابن خلدون ، وتنكر وجود عبد الله بن سبأ . وفي نفس الوقت الذي تنكر فيه وجود النبيّ إبراهيم ـ عليه السلام ـ تحاول أن تدافع عن أرسطو وأفلاطون ، وهي حين تزيف السيرة بالأساطير تتزيد فيها ، نجدها تنكر أن للإسلام أثرًا في المصريين ، وتنسبهم إلى اليونان وأوربا!. وهكذا نجد أن جميع الحاقدين يصرخون في صوتٍ واحدٍ كأنهم يتعجلون تدمير هذا الفكر مع سوْق الأحقاد والأهواء إليه سوْقًا .

وحيث نجد الحملات لا تتوقف على القرآن ، واللغة العربية ، ورسول الإسلام ، والإسلام نفسه ، والتاريخ والحضارة الإسلامية ، وعلى اللغة العربية ، وعلى أعلامها وأبطالها وقادتها ، كأنما هي فتنةٌ تغذيها قوى ضخمة تختفي وراء الأشباح الظاهرة ولا تتوقف عن إلقاء الوقود في أتون النار.

(٤)

ولقد وقف في جانب الاتهام والتحدي كثيرون في مقدمتهم : شبلي شميل ، وسلامة موسى ، وطه حسين ، ومحمود عزمي ، ولويس عوض ، وفيليب حتى ، وإسماعيل أدهم ، وحسين مؤنس ، وسامي الكيالي ، ولطفي السيد ، وتوفيق الحكيم ، ولويس شيخو ، وعبد العزيز فهمي ، ومحمد أحمد خلف الله ، وأصحاب المُنجِد ، وكتّاب دائرة المعارف الإسلامية .

ووقف في جانب الدفاع ودحض الاتهام وكشف الزيف : عمالقةُ أقلامٍ في مقدمتهم أحمد زكي باشا ، ومحمد فريد وجدي ، وحسين الهراوي ، ومصطفى صادق الرافعي ، ورشيد رضا ، ومحب الدين الخطيب ، ومحمد أحمد الغمرواي ، ومحمود محمد شاكر .

كما شارك فيها أعلامٌ امتلأ إهابهم إيمانًا ورصانةً ، منهم : أحمد الحوفي ، والخضر حسين ، ومحمد تقي الدين الهلالي ، والعقاد ، وعبد المتعال الصعيدي ، وعبدِ الفتاح بدوي ، وعبد العزيز محمد الزكي ، ومصطفى عبد الرازق ، والدكتور هيكل .

وهناك كُتَّاب كانت لهم مواقفُ إلى جانب الحق بالرغم مما شاب بعضَ مواقفهم من شبهات ، أمثال زكي مبارك الذي وقف إلى جانب اللغة العربية وصحَّح موقفه من الإمام الغزالي ، وإن ظل موقفه في كتاب « النثر الفني » محمَّلاً بالأخطار مما كشفه الدكتور محمد أحمد الغمراوي .

كما كشفت هذه المساجلات عن جوانبَ خفية لها أهميتها البالغة في مكانة الكتّاب والأدباء الذين لمعت أسماؤهم لمعانًا كبيرًا . وتأتي معركة « مرجرات » في مقدمة هذه المعارك والمساجلات .

ويغلب على هذه المساجلات طابع قضايا الاجتماع ومعضلات المجتمع ؛ كالنظرية المادية ، والعلاقة بين العلم والدين ، والاستشراق ، والتراث اليوناني ، ومكان العرب من الحضارة ، والإسلام والمجتمع ، والفقه الإسلامي والقانون المدني.

وتبدو من خلال المساجلات مَخاطرُ كثيرةٌ ، ومحاذيرُ بعيدةُ المدى ، تتمثل في موقف المجامع اللغوية من العامية والنحو وتطوير اللغة ، وتظهر في محاولاتِ هيئاتٍ أخرى إخراجَ الشريعة الإسلامية عن أصولها والدعوة إلى تطويرها ومقارنتها بالقانون الوضعي ، وكان للدكتور محمد محمد حسين موقفٌ واضحٌ

صريحٌ في مواجهة هذين الخطرين .

وكشفت المساجلات تلك الزيوف التي فرضها المنهج الوافد في الشعر والقصة والترجمة ، وما اتصل في ذلك بالقرآن ومحاولة نقده وإثارة الشبهات حوله ، وكيف جرى ذلك كله في نطاق التغريب دعوةً إلى الخروج عن مختلف القيم الأساسية لفكرنا وأمتنا .

كانت اللغة العربية الفصحى (لغة الضاد) من كبريات القضايا التي شغلت الأذهان ، وقد جرت المحاولات لانتقاصها واتهامها بالقصور ، وهي محاولات وضحَ زيفها وكذبها ، وجاءت ردود الباحثين على هذه الشبهات تكشف مدى الخطأ والتعصب والبطلان .

وفي مجال التاريخ كشفت المساجلات عن مدى الزيف الذي حملته بعض المؤلفات والآراء حول قضايا الصحابة في العصر الأول ، وكيف جرت المحاولات لإخفاء بعض الحقائق والتركيز على قضايا جانبية ، وكيف حاول بعض الكُتَّاب تحطيمَ كرامة صحابة رسول الله ووضعهم موضعَ النقد كأنهم بعض سياسيِّي العصور الحديثة ، دون تقدير لاختلاف العصور والمواقف .

ولقد كشفت المساجلات أهدافَ « دائرة المعارف الإسلامية » و« قاموس المنجد » وهما في أيدي الكثرة من الباحثين في كل مكان في العالم العربي ، بما يدفعهم إلى التحوُّط ، ويرسم لهم حقيقة الأهداف الكامنة وراء هذين العملين في جانب الاستشراق أو جانب التبشير .

وقد عرضت المساجلات لقضية التجزئة والإقليمية ، وما دار حول الفينيقية والفرعونية ، على نحوٍ واسعٍ . وفي أكثرَ من مساجلة ، كشفت عن زيف هذه

الدعوات وأخطارها والأهداف الكامنة وراءها .

(٥)

وكشفت المساجلات كيف كان لمخططات الصهيونية العالمية دورها الواضح في تزييف بعض الحقائق من خلال كتاباتٍ عن الشعر الجاهلي وعن صحابة رسول الله ﷺ . وقد حاولت هذه المخططات أن تشكك في وجود إبراهيم وفي رحلته إلى الحجاز ، وأن تنكر وجود عبد الله بن سبأ اليهودي ، وأن تُعلي من شأن بعض المراجع المطبوعة في إسرائيل من أمثال كتاب « أنساب الأشراف » .

وتنكشف من خلال مساجلات الكتّاب تلك المؤامرة الخطيرة التي دُبرت للأدب العربي والفكر الإسلامي عن طريق إحياء « الهلينية » ، والإشادة بها وإعلائها ، ونرى كيف بدأ خطرُ هذه الدعوة ومدى أثرها .

يبدو ذلك في عديد من المساجلات : منها ما دار حول كتاب « قادة الفكر » للدكتور طه حسين ، ومنها ما عرض له الدكتور عبد العزيز محمد الزكي ، وما يتصل بالمسرحية اليونانية .

وتبدو شخصية أحمد زكي باشا شيخ العروبة واضحة في معركتين هامتين : الأولى معركة « الفراعنة أتراك . الفراعنة عرب » ، والأخرى : « ما كان لبنان معلّماً لمصر » ، وفي كلتيهما تبدو قوة عارضته وأسلوبه الساحر في المساجلة . وترى ثلاثةَ رجال من أقوى من حملت هذه المساجلات كتاباتهم : الدكتور محمد أحمد الغمراوي ، محمود محمد شاكر ، الدكتور محمد محمد حسين ، فقل ما شئتَ في براعة الأدب وحسن العرض ، وإخلاص القصد ، والدليل المقنع ، والعارضة القوية في مواجهة الباطل .

(٦)

وبعد .. فهذه محاولة جديدة لإخراج هذه الإضمامة من المساجلات إلى النور بعد أن ظلت غارقة في بطون الصحف والمجلات حينًا ، ونحن في تنسيقها على هذا النحو إنما نحاول أن نضعها كضوءٍ كاشف على طريق البحث الأدبي والدراسة العلمية ، واختيارُ المرء قطعةٌ من عقله وجزءٌ من هدفه ، ولقد مضى الطريق طويلاً وشاقًّا منذ بدأت قضية التغريب والغزو الثقافي توضح نواياها وتكشف هدفها ، وهي قضيةٌ رئيسية في مجال الفكر ، بل هي ركيزةٌ أساسية لا يمكن لباحثٍ في الأدب أو الحضارة أو الفكر تجاوزها بحال .أما الذين ينكرونها ويحاولون تجاهلها فإنهم بعد أن تكشَّفت هذه الأبعاد واتضحت هذه الأهداف يستطيعون أن يعيدوا تقدير موقفهم من جديد .

ولا ريب أنّ تَشكُّلَ هذه الإضمامة على هذا النحو إنما يُمثل موقفًا لا ريب في عمق أثره وخطره على أبحاث الباحثين من الأدباء والمفكرين والمعنيين بدراسات الحضارة والثقافة والتاريخ جميعًا .

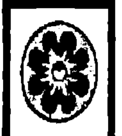
ولا ريب أن هذه الإضمامة تستطيع أن تلقي أمامهم أضواء كثيرة وتكشف زوايا جديدة يكون لها أثرها البعيد في الأحكام والنتائج التي تصدر في مختلف الدراسات .

وصفوة الانطباع الذي يمكن أن تعطيه هذه الإضمامة هو أن هناك مذاهبَ وافدةً في مجالات الأدب والتاريخ والفكر والحضارة والتراجم تحاول أن تطغى على مفاهيمنا الأصيلة ، وتفسد وجهتها ، وتدفعها بعيدًا عن روح العروبة والإسلام ، وعن المزاج النفسي والتشكل الاجتماعي الذي أقام عليه العرب والمسلمون

وجودهم منذ أربعة عشر قرنًا ، وأن هذه المحاولات قد وَجدت وسوف تجد دائمًا من يقف لها بالمرصاد ويزيّف نهجَها ويدحض باطلها .

أنور الجندي



الباب الأول

معارك اللغة العربية

١ـ البلاغة العصرية واللغة العربية

٢ـ اللغة العربية بين زكي مبارك وسلامة موسى

٣ـ الكتابة بالحروف اللاتينية

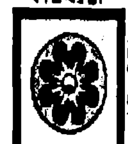
٤ـ الزهاوي واللغة العربية

٥ـ إصلاح اللغة

٦ـ الفصحى والعامية

٧ـ مقرّرات المجامع اللغوية

٨ـ موقف العامية من اللغة العربية الفصحى




(١)

« البلاغة العصرية واللغة العربية »

بين سلامة موسى والدكتور أحمد الحوفي وعباس محمود العقاد

نشر سلامة موسى كتابه « البلاغة العصرية واللغة العربية » عام ١٩٤٥ ، فأثارت الآراء التي تضمنها في مهاجمة اللغة العربية غيرةَ الباحثين ، فتصدى الدكتور أحمد الحوفي للرد عليها وتفنيد أخطائها .

وكان مجمل آراء سلامة موسى:

أولاً : الدعوة إلى الأسلوب التلغرافي ومهاجمة الأسلوب البياني .

ثانيًا : الدعوة إلى إلغاء كلمات الحرب والعِرض من اللغة .

ثالثًا : الدعوة إلى إدخال الكلمات الأعجمية دون قيد .

رابعًا : الدعوة إلى الكتابة بالحروف اللاتينية .

ردُّ الدكتور أحمد الحوفي[١]

وقد عرض الدكتور أحمد الحوفي لهذه الآراء جميعًا وفنَّدها فقال :

« كتابٌ قد يتوسم قارئُ اسمِه أنه محاولة مُوفقة لتجديد البلاغة العربية ، أو نقدٌ أو نقضٌ لبعض أسسها القائمة ، لكنه إذا ما أتمه دهشَ مِن انقطاع الصلة بين العنوان والمعنوَن ، فليس فيه تجديدٌ ولا نقض ، اللهم إلا الدعوة إلى أن تجاري لغتُنا عصرَنا ، وتماشي حياتنا ، وهي دعوة قديمة قال بها عبد العزيز الجرجاني وعبد الكريم النهشلي وغيرُهما ، وإنما يثير المؤلف في بحثه سوانح عنَّت له في نشأة اللغة وعلاقتها بالمجتمع ، ومن المغالطة أن يعقد فصلًا عنوانه (فن البلاغة) ولا شيء فيه من فن البلاغة ، فهل من البلاغة ألّا تدلَّ الكلماتُ على مسمياتها المعهودة ؟!

وكرر المؤلف في بحثه الدعوة إلى **الأسلوب التلغرافي** ، فماذا يريد به ؟ إنه يريد أن يكون الأسلوب خاليًا من الروعة والبراعة والجمال والموسيقي ، فلا يمتاز من

---

(١) نشر الدكتور الحوفي أجزاء من هذا البحث في الرسالة : ١٨ يونيه ١٩٤٥ وما بعدها .

أسلوب الخطاب المعتاد المتداوَل في الشئون اليومية ، يريد ألّا تتفاوت الأساليب باختلاف الموضوعات والمناسبات وأقدارِ الأدباء والقراء ، ويتجافى عمّا تقرِّره البلاغة وعلمُ النفس من أن الأسلوب صدًى لما في نفس منشئه ؛ فالانفعال القوي لا يُعبر عنه إلا أسلوب يلائمه قوةً ، والانفعال الهادئ لا يوائمه إلا أسلوب يشاكله دقةً .

وإذا كان هذا رأيه الذي طالما دعا إليه ، فلماذا لم يأخذ نفسَه به ؟ ما له لا يلتزم الأسلوبَ التلغرافي الذي يدين به ؟ ثم ما له لجأ إلى تكرير المعاني في هذا الكتاب ؟! على أننا إذا آثرنا الأسلوبَ التلغرافي فقد جحدنا ما خلَّفه أدباء العالم كله من تراث فني ، وليس من الصواب الفصلُ بين الأسلوب والمعنى ، فهما جزءٌ واحد ، وهما معًا قسيمان في إثارة القارئ ومجاوبته للأديب أو شعوره بالمتعة الفنية ، وهما معًا شريكان في التعبير عن خلجات الأديب وعواطفه ، والأسلوب التلغرافي لا يحقق ذلك .

على أن الأديب ـ شاعرًا أو كاتبًا ـ إنما يفتِنُ القلوبَ ويسحر العقولَ بألفاظه ، وليس اللفظُ رمزًا يشير إلى فكرةٍ ومعنًى فحسب ، بل هو مجموعةٌ من صورٍ ومشاعر أنتجتها التجربة الإنسانية وبثها اللفظ ، فزادت خصبًا وحيويةً ؛ فالألفاظ تصدر عن الأديب مشحونةً بعواطفه وتجاربه ، وتحمل مكنونها الذي اختزنته على مر العصورَ ؛ فكلُّ لفظةٍ عنده مستقلةٌ بوجودها متميزة بشخصيتها ، تخالف كلَّ لفظة أخرى في خصائصها وسماتها ، والأسلوب التلغرافي لا يحقق شيئًا من ذلك ؛ لأنه قائم على النفع وحده لا على الجمال .

والحق أن تجويد الصور يستلزم تجويد الفكر ، والعناية الدقيقة بالعبارة سبيلٌ إلى إجادة التفكير وإحسان التخيل ، ولو أن الأسلوب لا قيمة له إلا أن يكون تلغرافيًّا يَسْفر بين الناس بالمنفعة وحدها ، ما حرص الأدباء على تجويد أساليبهم في اللغات كلِّها ، ولاستوت العبقرية والفهاهة ، والقدرة والمَعجزة .

* * *

أما قوله بأن استعمال كلمة « أم فلان » أو « حرم فلان » وإهمال اسم المرأة ـ وهو تراث لغوي قديم ـ **يحمل عقدةً اجتماعية يجب أن نكافحها**، فليس فيه شيء من الحق ؛ فإن الإسلام قد رفع من شأن المرأة ، واختصها القرآن الكريم في كثير من المواضع بالخطاب ، ومنحتها الشريعة حقوقها كاملة ، بينما كانت أوربا في ذلك العصر تسوم المرأة المذلة والهوان ، وكانت تجادل في حقيقة المرأة : أإنسان هي أم شيطان ؟ ولا تحقير للمرأة في أن نطلق عليها (أم فلان) ، وإنما فيه تكريمٌ لها ومسرَّةٌ واعترافٌ بالفضل ، وكذلك لا تحقير لها أن تكنى بحرم فلان ؛ لأنها في عصمته ورعايته وحمايته ، وهي تعلم أن الزواج شرفُها وحليتُها وأملُها . وهل المجتمع الغربي المعاصر يُحقر المرأة ، وإلا فلماذا يطلق عليها مسز فلان وليدي فلان ومدام فلان ؟!!

* * *

يقول المؤلف : « **ويجب أن يكون المنطقُ أساسَ البلاغة الجديدة ، وأن تكون مخاطبةُ العقل غايةَ المنشئ بدلاً من مخاطبة العواطف** » .

وهذه فكرةٌ عاسفة تهدم أساس الشعر والنثر والفنون الجميلة عامةً ؛ لأن الفنون وليدة العواطف ، واستجابةٌ لنوازع نفسية لا صلة للمنطق بها ، ولو أنّا أخضعنا كثيرًا من النصوص الأدبية التي تروقنا للمنطق لوجدناها هباءً .

ولو أنّا اتخذنا المنطقَ وحده دعامةً للأدب لانقلب إلى حقائق جافة لا خيال فيها ولا جمال ولا سحر ، ولكان أحرى به أن يُسمى علمًا لا أدبًا ؛ لأن خصيصة الأدب في لغات العالم كله ، أن معانيه خيالية ، وليس معنى هذا أنها بمعزل عن منطق الحياة أو فيها خلطٌ واضطرابٌ ، وما زال العالم يُكْبِر ما خلَّفه هوميروس واليونان من تراث .

وليس من شك في أن للبلاغة صلةً بعلومٍ أخرى منها المنطق ، لكنه ليس وحده أساسًا لها ؛ فالمنطق يُعلمنا طرق التفكير الصحيح ثم لا يعنيه بعد ذلك أكانت

الفكرة مفهومةً للمخاطَب أم لا ، لكن البلاغة تتعهد ذلك ، فهي تتسلم الأفكار الصحيحة ثم تقوم بعملها الفني تبسِّطها وتحسِّن ترتيبها وعرضها وأداءها بعبارة واضحة جميلة ، وتلائم بين العبارة والمخاطبين .

ولقد تكون الأفكارُ صحيحةً ، ولكنها ليست من البلاغة في شيء ؛ لأنها ليست ملائمةً للقراء ، أو لكونها مفتقرة إلى الروعة والقوة وحسن الأداء .

* * *

أما اتهامُ المؤلف اللغةَ العربية بأنها وليدةُ مجتمعٍ أرستقراطي حربي ديني ؛ فلم تعد صالحة لحياتنا : فجرأةٌ ودعوى باطلة ، فلم تكن الأمة الإسلامية في العصر العباسي الذي يقصده المؤلف أرستقراطيةً حربية دينية فحسب ، وإلا فبأية لغة ترجم المسلمون تراث اليونان والفرس والهنود والنبط ؟ أتتسع اللغة العربية للتعبير عن فلسفة أفلاطون وأرسطو والتعليق عليها وشرحها ثم تُتهم بأنها لغة مجتمعٍ أرستقراطي حربي ديني فحسب ـ فليست صالحة لنا ؟! وبأية لغة ألَّف المسلمون في الفلسفة والجغرافيا والفلك والرياضة والمنطق والأخلاق والكيمياء والبلاغة .. الخ؟ .

ومن عجب أن يطالب بإلغاء كلمات « الحرب » من لغتنا لأن مجتمعنا سلميّ ، فأيُّ سلامٍ هذا الذي يحلم به ؟ وأين اللغة التي تخلو من كلمات الحرب حتى نجرد لغتنا منها ؟ أوَليس من الحق أن تُتهم اللغة بعد قرنٍ إذا ما جرَّدناها من كلمات الحرب بأنها كانت لغة قوم أذلّاء مستضعَفين ؟!

* * *

وكتّابنا كلهم متخلفون رجعيون في رأي المؤلف ؛ لأنهم يُعنون أنفسهم بالبحث في الماضي ، وتنضح أقلامهم بدراسة تراثنا المجيد ، ولا يكتبون عن الحاضر شيئًا .

فأيُّ حق في هذا وأيُّ صدق ؟!

لقد كتب (العقاد) عن الماضي بروح العصر ، وثقافة العصر ، والطرق الحديثة في البحث والتحليل ، وأسهم في بعث مفاخر هذه الأمة التي رادت العالمَ أحقابًا طويلة ، وشارك في إحياء الأمثلة العليا من بطولتها ، ولأن الأمم لا تنهض بحاضرها وحده ، بل لا بد لها من ماضٍ مجيد ، يلهمها وينفخ فيها من روحه قوةً وحيويةً ، وهذا ما فعلته الدول الناهضة الغالبة ، وليس أهدَمُ للأمة المتوثبة للمجد من تنكُّرها لماضيها الحافل ، وغفلتها أو تغافلها عمّا لها من عظائم وجلائل ، واعجبْ عجبًا لا ينقضي ممن دعا إلى الفرعونية مرارًا وقد انقطع ما بيننا وبينها من نسب ، ثم لمّا بارت دعوتُه أخذ يعيب الذين يدرسون العرب ، ويكتبون عن أبطال العرب ، كأنه يرتبط بالفراعنة بنسبٍ ثم لا يصله بالعرب سببٌ !!

وربما دار بخلدي أن يُلحَى العقادُ وهيكل وطه والحكيم وغيرهم لأنهم كتبوا عن النبي محمد عليه الصلاة والسلام كتبًا تخضع لطرائق البحث الحديث ، ولكنهم جلَّوْا نواحي من عظمته وأبرزوا طرفًا من سموِّ رسالته ولم يجمح بأحدِهم قلمُه فيتقوَّل أو يتهجَّم ، ثم كتب العقاد وهيكل في أبي بكر وعمر وخالد ، وكتب العقاد في عليٍّ والحسين وعائشة ، فلا والله ما وجدوا إلا صحائف من ذهب تنبلج بالعظمة والبطولة والنبالة .

وهل كتّابنا اقتصروا على الماضي وحده كما يزعم ؟

هذا الزيات ترجم (آلام فرتر) لجيته ، و(روفائيل) للامرتين ، ويكتب من عشر سنوات في مشكلاتنا السياسية والاجتماعية والأدبية والاقتصادية .

وهذا هو العقاد أَلَّف عن شعراء مصر وبيئاتهم والحكم المطلق في القرن العشرين ، وله مئات المقالات في شتيت الموضوعات ، وهذا (هيكل) أَلَّف عن روسو والسياسة المصرية الخ ..

فأيُّ منصفٍ بعد ذلك يتجنى على كتّاب مصر بأنهم يَحيون وعيونهم مشدودة إلى

الماضي وحده ، ومَن ذا الذي يجحد فضلهم في مسايرة الثقافة ومواثبة الحياة المتجددة المتطورة ؟ ولـمَ لا يُعاب كتاب الغرب وهم ما فتئوا يكتبون عن هوميروس وأفلاطون وأرسطو والإسكندر ؟!

الحقُّ أن الأستاذ سلامة كثير الدعاوى ، غريب القضايا ، مفتاتٌ على المنطق الذي يريده أساسًا للفكر والأدب .

* * *

ويدعو الكاتب في كتابه إلى إدخال الكلمات الأعجمية في اللغة العربية على حالها ، واستدل بأن العرب أدخلوا في لغاتهم في العصر العباسي كلماتٍ أعجمية . ولكنه نسي أن العرب استعاروا كلماتٍ من الفرس واليونان والهند بعد أن صقلوها أولًا صقلاً عربيًّا لتلائم منطقهم ، وقلَّما استعملوا الكلمة الأعجمية على حالها . على أنهم عرَّبوا حيث افتقروا إلى كلماتٍ تؤدي معاني خاصة ليس في لغتهم ما يؤديها ، وإذا كان الأستاذ يستدل على جمودنا ومرونة الإنجليز بأن في لغتهم نحو ألف كلمة عربية ،فليدلّنَا على كلمةٍ واحدة ينطقها الإنجليز كما ينطقها العرب .

على أن كتّابنا مُحِقُّون في أنهم لا يلجأون إلى الكلمة الأعجمية إذا كان في لغتنا ما يدل عليها ، أو نستطيع أن نشتق من لغتنا ما يؤدي معناها ، وما من شك أن لفظ (سيّارة) يؤدي المعنى وهو أخف نطقًا وأحلى وقعًا من لفظ (أوتومبيل) .

وما من شكٍّ في أننا إذا أبحنا لأنفسنا استعمالَ الكلمات الأعجمية على حالها وبغير ضرورة إلى استعمالها ، فقد حفرنا للغتنا ولقوميتنا قبرًا بأيدينا ؛ لأنه لن يمضي قرنٌ واحد حتى تصير لغتنا خليطًا مشوَّهًا من عربيةٍ مهزومةٍ ، وعاميةٍ مختلفةٍ باختلاف الأصقاع والبيئات ، وأعجميةٍ غازية متفشية ، ثم بعد قرنٍ واحد تندثر العربية والعامية ونتفرنس أو نتجلنز ، ويصيبنا ما أصاب إخواننا العرب في تونس والجزائر ومراكش .

ومن الخير أن يقتصر التعريبُ علي كلماتٍ أعجمية لا مَناصَ لنا من استعمالها في العلوم المختلفة ، ولا ضرر على لغتنا ولا على قوميتنا من ذلك ، ثم لْنعرِّب الكلمات التي جدَّت في الصناعة وشئون الحياة إذا لم نجد في لغتنا أو مشتقاتها بديلاً لها .

أما غير ذلك فاندحارٌ وانتحارٌ وتخريبٌ لبيوتنا بأيدينا ، ومَعاذَ الله أن يَحيقَ بنا ذلك .

* * *

ولم يقنع المؤلف بالدعوة إلى استعمال الكلمات الأعجمية ، فعاد يحمل لهدم بنيان اللغة العربية الشامخ مِعولاً قد حمله غيرُه من قبل فتثلَّم وضاعت الدعوة السابقة سُدًى ، وستذهب دعوته هذه أَبادِيدَ لا رجع لها ولا صدى ، وأية دعوة أخطر على اللغة من اطِّراح الكلمات العربية واتخاذ العامية لغةً فنيةً للشعر والكتابة والخطابة؟ وما دامت اللغة العامِّية محرَّفة عن الفصحى ، فلِمَ نفضِّل الدخيلَ على الأصيل ؟!!

ولم لا تكون الفصحى أحقَّ بالاستعمال ما دام القراء يفهمونها ؟!

وليست اللغة الفصحى في نظري هي المحشوة بالغريب ، ولا العويصة التركيب ، ولا الخِفيَّةُ بالمجاز ، وإنما هي التعبير الصحيح الجاري على قواعد اللغة ، وإن كانت مفرداتها في متناول الجميع .

فلن تنفصل الفصحى إذن عن المجتمع ، ولن تصير كلغة الكهّان التي لا تُتلى إلا في المعابد ، فإن الشعبَ كله يفهمها ، ورقيُّ الشعب يقرِّبها إليه ويقرِّبه منها .

ليس عندنا مبررٌ إذن لتطعيم لغتنا الفصحى بأكثر ما نستطيع من العامية ، ولا أحد يزعمُ أن العامِّية كالفصحَى ثراءً وسعةً ومرونةً وموسيقيةً ؛ فالعامية فقيرةٌ ، وليست بصالحة لتصوير المعاني الراقية أو خلجات النفوس .

على أن العامية تختلف باختلاف الأصقاع والأقاليم ؛ فعامِّيةُ مصر تخالف عامية الشام ، فإذا أضفنا إلى لغة الأدب أكثرَ ما نستطيع من العاميةِ انفصم الرباط الوثيق

الذي ينتظم الأمة العربية .

وما مصير تراثنا العظيم من قرآنٍ وحديثٍ وشعرٍ ونثرٍ إذا أخذنا برأيه ؟ سيصير أحاجيَ وألغازًا ، أو لغةً أثرية دارسةً لا يفقهها إلا قلة قليلة ممن يشغفون بالدراسة للآثار القديمة شأن اللغة اليونانية واللاتينية .

* * *

أما الدعوة إلى الحروف اللاتينية فلا أذكر في مصر مؤيدًا آخر لهذا الاقتراح غير الأستاذ سلامة موسى ، والجديد في تأييده أن اصطناعنا الحروف اللاتينية يضمُّنا إلى مجموعة الأمم المتمدنة ، ويُكسبنا عقليتها ، ويغلق علينا أبواب ماضينا ، ويفتح لنا أبواب مستقبلنا كما حدث في تركيا .

ولو أن التمدن وكسب العقلية رهينان باستعمال خط الأمم الراقية لَسَهُلَ التمدنُ على كل أمة متخلفة عن ركب المدنية ، فما عليها إلا أن تستعير حروفَ أمةٍ أرقى منها لتبلغ شأوَها وتفكر على غرارها ، حتى وإن اتفقت الحروف واختلفت اللغة ، وتباين المنطق والمعنى . ومعنى هذا أن جميع من يلبسون الملابس الإفرنجية قد تمدَّنوا .

لقد تحضَّرت الأمةُ العربية ولم تصطنع حروفَ أمةٍ أرقى منها ، وانفلتت أوربا مِن عقالها مسترشدةً بأعلام العرب وإشعاعهم ، ومع ذلك لم تتخذ حروفهم ، ووثبنْا نحن وثباتٍ بدون حاجةٍ إلى حروف اللاتين لتحفزنا إلى الوثوب .

ولو أن الحروف تصنع العقليةَ ، لتساوت عقلية الأمم التي تكتب بالحروف اللاتينية ، فليس المعوَّل إذن على الحروف ، ولكن على الروح الذي يستعمل الحروف .

* * *

يقول المؤلف : « إن التجديد المخلِّص للغة العربية أن يُلغَى الإعرابُ منها ، فيُرفع المفعول ويُنصب الفاعل مادام القارئ يفهم ما يقول » . ثم يقول : « إن

إسكان أواخر الكلمات هي الخطة السديدة التي يجب أن تُتبع » .

ونحن نسأل المؤلف : كيف يفهم القارئ ما قرأ وقد نصبَ الفاعلَ ورفع المفعولَ ، وروحُ اللغة التي يقرؤها لا تطاوعه على هذا الفهم ؟!

وإذا كان الإعراب قد كاد يكون خصيصةً لِلغة العربية وحدَها بعد أن قلَّ في الألمانية ، فإن الوسيلة الوحيدة لتيسيره ليست إلغاءه بالتسكين ، ولا الفوضى في نطق الحركات كيفما جرى بها اللسان ، وإنما بكثرة القراءة والمران ، والتدريب على القواعد الموضوعة لهذا اللسان .

* * *

ويتحدث المؤلف عن العلاقة بين اللغة والحب ، والعلاقة بين اختلاط الجنسين وكلمة « الحشاشين » ، وهذه دعوة خاطئة بنيت على أساس خاطيءٍ واهٍ .

هل هي حقًّا الغيرة على الخُلق الكريم أن يتدهور ، وعلى عفاف المرأة أن يُخدش ، وعلى العِرض أن ينتهك؟ إنما يصرخون بدعوتهم لأنهم يستعملون كلمة الحشاشين التي توحي إليهم بالبذاءة والعهر والفجور ، وهل الذين يتوجسون من الحب أن يغلب الهوى العقلَ ، وأن يجرَّ ويلاتٍ على الفتيان والفتيات ، إنما يتوجسون لأن قاموسهم اللغوي منحطّ؟

إن الداعين إلى هذا البلاء ليسوا إلا مغالطين مخادعين يفترون على عواطفهم ، ويكذبون في تحليل نفوسهم ، أو فجَّارًا يبغون هدمَ ما تبقَّى لهذه الأمم مِن حِصنِ الأخلاق .

وإذا كانت دعوته إلى الاختلاط والعُرْي مستورةً بستارٍ شفيف ، فإن دعوته إلى إلغاء كلمات الدم والثأر والعِرض مكشوفة مفضوحة تُطِلُّ بقرنيها من خلال كلماته ، إنه يريدنا على أن نمحو من لغتنا كلمة (العِرض) فلا نغار ، وكلمة (الثأر)

فنذلّ ولا ننتقم ، وكلمة (الدم) فتُهدر حياتنا وحياة أعزائنا فلا نثأر .

ولن يزعم إنسانٌ أن لغة الشمال وبقية مديريات الجنوب خاليةٌ من كلمات الثأر والدم والعِرض ، فلماذا لا تكثر هناك جنايات القتل ؟ أنتهمهم في رجولتهم وكرامتهم وشرفهم ؟ لا ، فليس مَرَدُّ حوادث القتل إلى اللغة ، ولكن إلى ظروفٍ أخرى ، منها الجَوّ والفقر والضغائن الموروثة ، والضربُ إلى الأصل العربي بسبب ، والاعتزاز بالشرف الذي تحظره في جهات أخرى موجاتُ المدنية الداعرة ، فلا جريرة للغة في هذا ولا دخل .

وأخيرًا أسأل الأستاذ جادًّا أن يكتب مقالاً أدبيًّا واحدًا باللغة الجديدة التي دعا إليها بحيث يكون خليطًا من الفصحى والعامية والأفرنجية ، وأن يلغي فيه الإعراب ، وبالحروف اللاتينية ، وأن يكون أساسُ البلاغة في المقال المنطقَ وحده ، ومجردًا من كل استعارةٍ أو تشبيهٍ أو مجاز يمكن الاستغناء عنه ، ثم لا أطالبه ولا أطالب القراء بتقدير قيمته الفنية ، بل أطالبه وحده بفهمه ، وإن كان قد حبَّره بقلمه!!

أكاد أوقن أن دعوته لهدم اللغة وتقويض الأخلاق وازدراء الماضي المجيد إنْ هي إلا دعواتٌ استعمارية لتبديد شمل الأمة العربية ، أو هي دعوات تبشيرية لقطع ما بين المسلمين ودينهم مِن صلةٍ لغويةٍ وخلُقية ، ولكن لن يكون لدعواتهم صدى ما دامت أقلامٌ في أيدي أحرار .

تعليق عباس محمود العقاد

وعلّق الأستاذ العقاد على ما عرض له الدكتور أحمد الحوفي فقال :

« عُني الأديب الفاضل الأستاذ الحوفي بالرد على اللغط الذي يَلُوكه باسم التجديد ذلك الكاتب الذي يكتب ليحقد ، ويحقد ليكتب ، ويدين بالمذاهب ليربح منها ، ولا يتكلَّف لها كلفةً في العمل أو في المال .

وقد يشتري الأرض ، ويَتَّجر بتربية الخنازير ، ويُسَخِّر العمال ، ويتكلم عن الاشتراكية وهو يعيش في التقتير عيشة القرون الوسطى في الأحياء العتيقة ، ويتكلم عن التجديد والمعيشة العصرية !! وهو ينعى على الحياة الآسيوية ، وإنه لفي طواياه يذكِّرنا بخلائق البدو المغول في البراري السيبيرية .

وأسخفُ القول قولُ ذلك الكاتب إن اليساريين يفضِّلون اللغة العامية لأنهم شعبيون مستقبليون ، واللغة العامية لغةُ الجهل والجهلاء ، وليست بلغة الشعبيين ولا مَن يحبون الخير للشعوب ؛ لأن الغنيَّ الجاهل يتكلم العامية ولا يقرأ اللغة الفصحى ولا يمتاز بفهمها على الفقراء .



(٢)

اللغة العربية

بين الدكتور زكي مبارك وسلامة موسى

دارت هذه المعركة بين الدكتور زكي مبارك وسلامة موسى على أثر ما نشره الأخير في جريدة البلاغ[1] تحت عنوان : « اللغة لخدمتنا ولسنا نحن لخدمتها » ، وقال فيه : « يجب أن ننظر إلى اللغة من حيث إنها خادمتنا التي تؤدي لنا الدعاية الفنية التي نطلبها ، وليست ألفاظُ اللغة مجموعةً من الجواهر التي تُحفظ في علبة يقال لها (المُعجم) ويجب أن لا نمسَّها إلا بعد التطهير . كما يجب أن تكون عنايتنا أن نجعل اللغةَ بحيث يُمكننا التخاطبُ بها ، فإذا وضعنا نُصْب أذهاننا هذه الغاية ، فإن كثيرًا من قواعد اللغة يمكن تنقيحه والاستغناء عنه من الآن » .

وقد عارض زكي مبارك هذا المفهوم ، ثم تطرَّق إلى الرد على ما ذكره سلامة موسى في شأن ذاتية الأدب على إطلاقها ، واتصل هذا بالإشارة إلى الحريري ، وبديع الزمان . ثم اتصل كلامُ سلامة موسى بالإشارة إلى النهضة التي أحدثها مصطفى كمال حين هاجم اللغة العربية واصطنع الحروف اللاتينية .

ردُّ زكي مبارك

* يقول سلامه موسى : « اللغة لخدمتنا ولسنا نحن لخدمتها » . ونقول : عنوان جميلٌ حقًّا ، معنى كلامه أن اللغة دابة تمشي على أربع ، وأنها تأكل وتشرب وتعقل ، وأنها كالبقرة الحلوب تملأ الذهنَ أَقِطًا وسمنًا ، وحسبُكَ مِن غِنًى شِبعٌ ورِيّ .

لا يا سيدي : نحن صاغة اللغة ، وهي تَضعُف وتقوى وفقًا لما فينا من ضعف وقوة ؛ فللأمم القوية لغاتٌ قوية ، وللأمم الضعيفة لغات ضعيفة ، فالناس هم الذين يخلقون اللغات ، وبمقدار حرصهم على تهذيبها وإصلاحها وإحيائها يكون نصيبهم من المدنية ؛ فإن رأيتَ إنسانًا يُعنَى بلغته فلا تحسب أنه يلهو ويلعب ، ولكن تذكَّر أنه يؤدي مهمة عقلية لا يزهد فيها إلا من يجهلون قيمة اللغات في الدلالة على

---

(١) البلاغ : ٣٠ ديسمبر ١٩٣٤م .

حضارة الشعوب . ولو كان رأيك صحيحًا لكانت إنجلترا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا أممًا متأخرة تشغل نفسها بما لا يفيد حين تنشئ مختلف المعاهد للدراسات الأدبية واللغوية . فلم يبق إلا أن نثبت عليك التجني على المنطق ، حين تدَّعي أن اللغة خُلقت لخدمتنا ولم نخلق نحن لخدمة اللغة ، وفي الدنيا تعابير كثيرة خاطئة ولكنها تلبس ثوبَ الصواب .

*** يقول سلامة موسى : « لا مفر للكاتب من أن يقيس الكُتَّاب القدماء أو المُحدثين بمقياسه الشخصي ؛ فإن الأدب بطبيعته ذاتيٌّ ، ولا يمكن أن يكون موضوعيًّا كالعلم » .**

ونقول : بأن هذه مغالطة ؛ فالأدب ذاتي من جانب ، وموضوعي من جانب ؛ هو ذاتي من حيث الإحساس ، ولكنه موضوعي من حيث الدرس ، ولو حكمنا بمحو الموضوعية في الأدب لما كان هناك مجالٌ لفن النقد الأدبي ، والواقع أن هناك حقائق أدبية يرجع بعضها إلى أصولٍ لغوية ، وبعضها إلى أصول نفسية ، والذي يحكم على كاتب مثل بديع الزمان لا بد له من مراعاة أصلين من أصول النقد : الأول : صلة بديع الزمان بعصره ، والثاني : صلته بالعصر الحاضر . والأستاذ سلامة غفل عن ذلك واكتفى بأن يقول إنه كان أمِّيًا ، وأن يقول : إنه كان يقدِّم حشيشًا أدبيًّا .

ومع أن الأستاذ سلامة يميل للنزعة العلمية ، فهو ينسى في أغلب الأحيان أن المؤرخ ليس مِن همه أن يتمنى لو لم يُخلق الحريري وبديع الزمان ، وإنما هَمُّ المؤرخ أن يصوِّر ما كان في حِيدةٍ صريحة ، وأن يربط الحاضرَ بالماضي على وجه المقارنة العلمية البريئة من العنف ، وله أن يحكم إن شاء بأن الماضي والحاضر قد يختلفان أشد الاختلاف ، وليس الإفراط في التقريع من شمائل مَن يَنصبون الموازين .

*** يقول : « يجب أن نلغي الأسلوب السجعي الذي خلَّفه لنا الحريري وبديع الزمان ، بل لقد ألغيناه بالفعل ؛ لأننا وجدنا أنه لا يتفق مع نهضتنا الأدبية » .**

وهذا كلام يوهم أننا نقول بغير هذا الرأي ، وذلك خطأ ؛ فقد قلنا في كتابنا « النثر

الفني » : نحن نرى السجع قيدًا يعطل حركة الفكر والعقل في كثير من الأحيان ، نراه يُبعد لغة العرب من أن تصير لغةً مدنية تعبر عن جميع الشئون في طلاقة وحرية بحيث لا يصدُّها سجعٌ ولا يحدُّها ازدواج . فالأستاذ سلامة يحارب في غير ميدانه ، ليس في كُتَّاب العربية اليوم من يدعو إلى التزام السجع كما كان يفعل الحريري وبديع الزمان .

*** ويقول : « إن مهمة الأدب ليست في المتعة الفنية ، ولكنها في التنبيه إلى الحرية والاستقلال » .**

ومعنى هذا أن الأدب الفني لا يصلح لأمثال هذه الشئون ، وكيف ؟!

*** « مصطفى كمال ، مصطفى كمال ، مصطفى كمال ! »** : أنشودةٌ جديدة يتغنى بها ، ومصطفى كمال مَضرِبُ الأمثال في العقل لأنه انتصر ، ولو كان انهزم لَضُرب به المثل في الجنون . ما قيمةُ رأي مصطفى كمال في الشؤون الأدبية ؟! يستطيع مصطفى كمال أن يَدَّعِيَ ما يشاء في الأنظمة الحربية ، ولكن ستريه الأيام أنه خسر خسرانًا مبينًا باصطناع الحروف اللاتينية ، وهجْرِ ما في لغته من الألفاظ العربية ، ولم يستمع لأصوات الأمم الإسلامية .

إن الدول العظمى تتودد إلى العالم الإسلامي رغبةً في المنافع الاقتصادية ، أما مصطفى كمال فرجلٌ يتوهم أن الدنيا وقفت عند الحدود التركية ، وأنه لا حاجة به إلى أسواق مصر والمغرب والشام والعراق والهند ، وتلك عقليةٌ يسترها انتصار مصطفى كمال ، وسنرى إن عشنا كيف يُكتب تاريخ هذا الرجل العظيم .

أتزعم يا أستاذ سلامة أن تركيا أعظم من فرنسا ؟ ليت ، ليت .. فكيف تفسر غرام الفرنسيين بنشر لغتهم في الخارج ، وتودُّدَهم إلى مختلف الشعوب ، وهم يصلون إلى أربعين مليونًا غير المستعمرات ، على حين يأنف مصطفى كمال أن يمد يد الوداد إلى أية أمة إسلامية مع أن الأتراك لا يزيدون عن أربعة عشر مليونًا وليست لهم مستعمرات؟!

إن تركيا الحاضرة أمّة طفلةٌ في ميدان السياسة ، وهذه الطفولة مغنمٌ عظيم للأمم الأوربية التي فرحت أعظم الفرح بتفرُّدها في الميادين الاستعمارية والاقتصادية في أقطار الشرق .

ردُّ سلامة موسى

« أُحبُّ أن أكون إيجابيًّا وأثبت شيئين :

الأول : أن ما يذاع عن تفوق الأساليب العربية القديمة أو الشعر القديم كذبٌ .

الثاني : أننا منكوبون نكبةً كبيرة لالتزامنا الأساليبَ القديمةَ التي تفصل بين الخاصة والعامة عندنا .

وأنا أصارح القراء بأني لا أقرأ الأدب العربي إلا لقيمته التاريخية فقط ، ولا أبالي هؤلاء الأصنام الذين يذكرون في كل وقت ، مثل الجاحظ وابن الرومي ومن إليهما ، وإني أعرف أن بين كتّابنا وشعرائنا من يتفوق على هؤلاء .

فلا نذكر الجاحظَ ؛ لأني أعرف أن العقاد والمازني وطه حسين يسبقونه أحيانًا في تجويد العبارة ورصانة الأسلوب ، ولا نذكر ابنَ مسكويه ؛ فإن أسلوب الدكتور منصور فهمي فيما كتبه عن الأخلاق يتفوق عليه ، ولا نذكر ابن خلدون ؛ فإني أعرف عن نفسي أني أسمو عليه في دقة العبارة والقصد إلى المعنى . الدكتور زكي مبارك نفسه يتفوق بمؤلفاته وأسلوبه على بهاء الدين العاملي كما نعرفه في كشكوله أو مِخْلاته .

بقي شيءٌ آخر يجب أن ألفت إليه نظر الدكتور زكي مبارك ، وهو أننا ورثنا تقاليدَ عن اللغة العربية تستحق التنقيحَ في عصرنا ، فإننا ننظر إلى ألفاظ اللغة العربية كما كان ينظر إليها الزمخشري كأنَّ لها حُرْمةً دينيةً . والواقع أن لها في بعض الأذهان لأسبابٍ سيكولوجية هذه الحرمةَ ؛ ومن هنا بعدتْ اللغة عن التطور بعدًا ليس له شبيه في أي لغة من لغات المتمدنين . وهذا البعد هو الذي يجعلها جامدة كما يجعلنا جامدين ، فنحن

نكتب الآن لغتنا كما كانت تُكتب قبل ألف عام . وقد يرى بعضهم أن هذا من ميزات لغتنا ، وأننا ننتفع بالصلة الذهنية بيننا وبين قدماء الكتّاب من العرب ، ولكن هذه الصلة لا تساوي الضرر الذي ينشأ من الجمود ؛ لأننا نكتسب منه عقليةً خاصةً تجعلنا نرفض القبيح من الألفاظ والعبارات والقواعد ، ونكره اللفظة الأجنبية ، ونأنف من العبارة البسيطة ، ونلتزم تقاليدَ وأساليبَ قديمة تحول بيننا نحن الكُتَّاب وبين الوصول إلى جمهور الأمة القارئ ، بل تحول بيننا وبين هذا الميدان الواسع : ميدان الثقافة البشرية .

إن لغتنا جامدة ، جامدة جدًّا ، ومرجع هذا الجمود إلى أمثال زكي مبارك واللغويين العرب الذين يَحسَبون أن ألفاظ اللغة العربية جواهر يجب أن تُمسح وتُنظف ، ولكن يجب ألّا تُنقح وألّا تُبدَّل »[1] .

تعقيب زكي مبارك :

لقد كشفنا مواضعَ القوة من هذا الباحث فإذا هي عوراتُ ضعفٍ ، ويعز علينا والله أن نتعقب الضعفاء ، ولكنه جنى على نفسه ، فليشرب طائعًا أو كارهًا بقية الكأس .

والأستاذ سلامة موسى ينصر اللغةَ العامية ، فليسمح لنا بأن نأخذ من عاميته العزيزة كلمة (تقاليع) ، فهي الكلمة التي تنطبق على أوهامه في الإصلاح اللغوي والأدبي كل الانطباق .

وهناك تقليعةٌ أعلنها سنة ١٩٢٧ وهي الزعم بأن اللغة العامية لغةٌ مصرية عرفها المصريون قبل الإسلام ، ويرجع تاريخها إلى عهد الهكسوس . وكان يريد أن يقول إنه لا داعي إلى رفع اللغة العامية إلى اللغة الفصيحة ؛ لأن الفصيحة لغة أجنبية أما العامية فلغة قومية . وقد نهيتُه عن هذه التقليعة فانتهى ؛ لأني كنت أعرف أنه لم يبتكر هذه التقليعة وإنما نقلها عن رجلٍ مغرضٍ لا موجب للعودة إليه لأنه مات[2] .

---

(١) البلاغ ١٢ يناير سنة ١٩٣٥ .

(٢) يقصد المهندس « ولكوكس » داعية العامية الأكبر .

أما تقليعة اليوم فهي الزعم بأن ماضي اللغة العربية لا يستحق الرجوعَ إليه إلا من وجهةٍ تاريخية ، وادعاء أن العقاد والمازني وطه حسين وعبد القادر حمزة ومنصور فهمي أفضل من القدماء على الإطلاق . وقد حشر هؤلاء الناس وحشر اسمي مع أسمائهم بدون موجب لِيصحَّ له أن يقول : « ولا نذكر ابن خلدون ؛ فإني أعرف عن نفسي أني أسمو عليه في دقة العبارة والقصد إلى المعنى » .

الله أكبر ، من كان يظن أن الزمن سيبتلينا بهذه العجائب فنرى سلامة موسى يقدِّم نفسه على ابن خلدون ! أين رأسك من رأس ابن خلدون ؟!

إن ابن خلدون رجلٌ مبتكر في أفكاره ومعانيه وألفاظه أيضًا ، وسيظلُّ على الزمن إمامًا ، أما أنت فقل في نفسك ما تشاء ، فستظل حيث أنت مبتكرَ تقاليع .

وقد عارض (سلامة موسى) في إنشاء المجمع اللغوي ، وكانت حجته أن إنجلترا ليس فيها مجمعٌ لغوي ، ولو كان يفقه ما يقول لعرفَ أن إنجلترا لم تستغن عن المجامع اللغوية إلا بفضل ما في أبنائها من التماسك الأدبي والقومي والاجتماعي ، فليس في إنجلترا شخصٌ شبه سلامه موسى في التجني على لغته والدعوة إلى احتقار ماضيها ، ولو كان في ماضي إنجلترا الأدبي رجلٌ في عقل ابن خلدون لَما سمحوا لإنسانٍ مثل سلامه موسى أن يفضِّل نفسَه عليه ، ولكن التماسك الاجتماعي ضعيف في مصر ، ولا بد من هيئةٍ علمية أو أدبية تقي الناسَ شر التقاليع في عالم الآداب .

ولابد أيضًا من ناسٍ يَغارون على الحق فيقولون لمثل الأستاذ سلامه موسى : « **قف عند حدِّك واعرف نفسك** » .

مَن الذي أنكر أن اللغة العربية كسائر اللغات الحية لا تستغني عن التنقيح والتهذيب ؟! مَن الذي ادعى أن اللغة لا يمكن أن تتطور في الألفاظ والأساليب؟! إنك تفر إلى هذه النقطة المُسَلَّمِ بها من الجميع ليصحَّ لك الزعم بأنك تدعو دعوة

المصلحين ، ولكن هيهات أن تُخفي فرارَك ، وأن يجهل الناس غرضك الدفين في التجني على اللغة العربية ، وسنرى أن نجاتك من الهزيمة أمرٌ مستحيل ، وفي اللغات كلها نماذج فنية من الأدب الرفيع ، وهي بالطبع تعسُر على العوام ، ولكن عُسرَها عليهم لا يقدح في قيمتها الذاتية . ويدّعي أن الإنجليز يكتبون كما يتكلمون في منازلهم ،وهي دعوى أَعْرَضُ من الصحراء ، فلْأتركُ الإنجليز لأني لا أعرفهم ولْأتكلم عن الفرنسيين ، والفرنسيون لا يستبيحون أن يكتبوا كما يتكلمون ، وإن قربتْ لغة الكتابة من لغة التخاطب ، وإن الفرنسيين من أهل الشمال يتفاهمون بصعوبةٍ مع الفرنسيين من أهل الجنوب ، وهم مع ذلك يفهمون جميعًا لغة الصحف ولغة التأليف ، فهم بفضل سلامة الفطرة يفهمون أن وجود اللغات العامية لا يمنع من الأمل في سيادة الفصيح ؛ أما أنت فتريد أن ييأس الناس من اللغة الفصيحة وأن يطمئنوا إلى أن سلامتهم موقوفة على اعتناق مذهبك الذي تؤمن به وتدعو إليه ، وهو الإقبال على العامية وهجرُ القرآن . ولكن هل لك حقًّا مذهب؟! الذي أعرفه أنه لا مذهب لك ، وإنما تقاليع .

ويقول : « إنه لم يشعر أن اللغة العربية قد تطورت منذ ابتدأ يقرؤها إلى اليوم » ، وهذا خطأ ؛ فاللغة العربية في تطور مستمر ، فإن كان لا يعترف بالتطور إلا إن انعدمت الصلة بين الماضي والحاضر ، فليعترف أن هذا أملٌ بعيدٌ ، وليتذكر أن الغاية المستورة التي يسعى لها بعض الناس لم تعد تخفى على أحد . وسيعرف أبناء اللغة العربية كيف يحترمون لغتهم وكيف يحمونها من جور الباغين »[1].



(١) البلاغ : ١٨/ ١/ ١٩٣٥م .

(٣)

الكتابة بالحروف اللاتينية

بين عبد العزيز فهمي والسيد محب الدين الخطيب ومحمد أحمد شاكر وأسعد طلس

أثارت الدعوة التي أذاعها عبد العزيز فهمي عام ١٩٤٤م للكتابة بالحروف اللاتينية، ثائراتٍ عنيفة، ودخل المعركة عدد كبير من الكتاب، وقد حرصنا في اختيار الردود على أنها حملت البواعث التي تتخفى وراء الدعوة والأهداف المبهمة التي تحملها، وقد هاجم عبد العزيز فهمي اللغةَ العربية ونحوَها وكتابتها، هجومًا عاصفًا عصبيًا، ولكنه واجه في الرد عليه ما دمغ آراءه وكشف الخلفيات الخطيرة التي تكمن وراء دعوته.

رَدُّ السيد محب الدين الخطيب

قدَّم عبد العزيز فهمي باشا اقتراحًا إلى مؤتمر مجمع فؤاد الأول للغة العربية في جلستي ٢٤، ٣١ يناير ١٩٤٤م باتخاذ الحروف اللاتينية لرسم الكتابة العربية، وقدَّم للاقتراح مقدماتٍ انطوى كل سطر منها على غرضٍ بعيد ومقصَد خطير، منها استغرابه « إبطاء أهل كل بلد من البلاد العربية المنفصلة سياسيًّا في أن تجعل من لهجة أهله لغةً قائمة بذاتها لها نحوها وصرفها »، و« أن أهل اللغة العربية مستكرَهون على أن تكون العربية الفصحى هي لغة الكتابة عند الجميع، وأن يجعلوا على قلوبهم أكنَّة وفي آذانهم وقرًا، وأن يردعوا عقولهم عن التأثر بقانون التطور الحتمي الآخذ مجراه بالضرورة - رغم أنوفهم - في لهجات الجماهير. هذا الاستكراه الذي يوجب على الناس تعلُّمَ الفصحى كيما تصحَّ قراءتهم وكتابتهم، هو في ذاته محنةٌ حائقة بأهل العربية، إنه طغيانٌ وبغي؛ لأنه تكليف الناس بما فوق طاقتهم، ولقد كنّا نصبر على هذه المحنة لو أن تلك العربية الفصحى كانت سهلةَ المنال كبعض اللغات الأجنبية الحية، لكن تناولها مِن أشق ما يكون .. » (إلى آخر كلامه).

ثم ضرب الأمثلةَ لعيوب اللغة العربية التي نشأت عنها الصعوبات، فذكر أن في أفعالها « المجرَّد »، و« المزيد »، وأن للمجرد ستةَ أوزان، وأن الفعل الثلاثي

الواحد قد يتبع أوزانًا مختلفة . فيكون في الماضي مفتوحَ العين أو مكسورَها ، ويكون مضمومهما أو مكسورَهما ... إلخ ، وأثقل من هذا أن الفعل الواحد له جملة مصادر مما لا شبيه له في أية لغة ، وأن الأفعال فوق كونها تُبنى للمعلوم أو للمجهول فإن فيها الصحيحَ والمعتل ، وبقطع النظر عن الحروف وعن الأفعال فإن الأسماء منها المعْرَب ومنها المبني ، وإذا كان المبني من الأسماء عددًا ضئيلاً ، فإن المعرَب يكاد يشمل كلَّ مفردات اللغة ... إلخ .

وبعد أن شبَّه هذه اللغة بالحصان الأعرج والناقة البازل المسنة ، قال إن حصانه الأعرج يُغنيه عن سيارة جاره ، وناقته البازل المسنَّة أحبُّ إليه من طائرة جاره وأهدَى سبيلاً ، وإنما هي نفثةُ مصدور اعتاد رؤيةَ حصانه وناقته فأُغرم بهما ، والعادة مُحكَّمة ، وهي من أمهات الغرائز .

وطلع علينا بعد ذلك بنظريته في الرسم ، **وأنه أهم أسباب مرض العربية** ، وأنه الكارثة الحائقة بنا في لغتنا ، وأشار إلى استعمال أسلافنا علامات الشكل (الفتحة ، والضمة ، والكسرة ، والسكون ، والمد ، والشد ، والتنوين) وادعى أنها لا فائدة منها ، وأنها مجلبةٌ لكثير من الأضرار ، ولم يذكر لنا من هذه الأضرار إلا احتمال أن تقع الشَّكْلَةُ قبل حرفها أو بعده « لعدم ضبط يد الكاتب الأصلي أو الناسخ أو الطابع » ، وزعم أن هذا هو السبب في أن الصحف وغيرَها أهملت الشكلَ ، فأصبح لا يوجد في غير القرآن الكريم ومعاجم اللغة إلا نادرًا ، ولهذا الاحتمال وحده الذي لم يذكر لنا الباشا سببًا غيره حكمَ على كتابتنا العربية بالإفلاس والإعدام .

ثم خلصَ الباشا من هذه المقدمات إلى قوله : « لقد فكرت في هذا الموضوع منذ زمن طويل ، فلم يهدني التفكيرُ إلا إلى طريقةٍ واحدة هي اتخاذ الحروف اللاتينية وما فيها من حروف الحركات بدلَ حروفنا العربية كما فعلتْ تركيا » .

* ونحن إذا اتخذنا عبد العزيز فهمي باشا إمامًا لنا وصلَّينا وراءه ومشتْ مصر

على مذهبه في كتابة العربية بالحروف التي يقترحها ، فإن الجيل المصري الذي سيلتحق بالمدارس الأولية ورياض الأطفال سينشأ نشأةً تجعل هذه الكتب الجميلة التي تطبعها دار الكتب وجميع المطابع المصرية والشامية والعراقية والمغربية والهندية والإيرانية ومطابع المستشرقين في أوربا كمطبعة بريل في لندن وعشراتٍ أمثالها وما طُبع من ألوف الكتب العربية من عهد محمد علي إلى اليوم وكلّ ما كُتب قبل ذلك بأقلام الناسخين مِن يوم كتبَ زيد بن ثابت المصحف الشريف في الصدر الأول ، وكُتبت مصاحفُ عثمان للأمصار إلى يومنا هذا ، كل هذا التراث الضخم يصبح في نظر الجيل الجديد والأجيال الآتية بعده كأنه مكتوبٌ بالحروف الروسية أو الأرمنية أو الصينية أو الهيروغليفية ، وبدلاً من أن تدور دواليب المطابع بكتب جديدة تزيد في ثقافة الأمة ستدور بكتبٍ طُبعت بالحروف اللاتينية من معاجم اللغة وقوانين الدولة وأنظمتها وكتب الدراسة ، ويهمَل ما عدا ذلك من أمّهات الكتب ومجاميع المجلات التي طبعتها المطابع العربية إلى الآن ، فتستريح الأجيال المصرية الآتية من قراءة جميع تلك الكتب والانتفاع بها وربْط حلقة الثقافة المصرية بسلسلتها ، نعم سيقل يومئذ انشغالُ المطابع بطبع المصاحف وكتب السُّنَّة النبوية ؛ لأنها لا يبقى لها لزومٌ بعد أن طلب المتشيعون باطنًا لاقتراح عبد العزيز باشا أنْ يُثْبَت في محضر جلسات المجمع أن القرآن والحديث لا يُكتبان ولا يُطبعان بالحروف اللاتينية بل بالحروف العربية ، فإنه لن يبقى في مصر قُرّاء للمصاحف وكتب الحديث ، وبالتالي لن تشتغل المطابع بطبعهما ، ومع ذلك فإن إعادة طبع الضروريات بالحروف اللاتينية ستعطِّل ولا شك حركة الاستمرار في طبع الكتب الجديدة أو القديمة ؛ لأن الضروريات المتلاكمة والمتراكمة ستَحُول دون ذلك دهرًا طويلاً . هذه أولى نتائج أو فوائد الاقتراح !!

ونتيجةٌ أخرى لاقتراح عبد العزيز فهمي باشا أنه يذهب بعزة النفس القومية ؛ لأن المصريين يفتخرون بأن سكان مصر الأولين مِن أسبق الأمم إلى اختراع الكتابة ،

ويفخرون هم وبقية الأمم السامية والعربية بأن الفينيقيين مِن الذين لهم أصلٌ سامٍ ومن مهاجري سواحل الخليج الفارسي في جزيرة العرب إلى سواحل الشام، هم الذين أخذوا الحروف التي أخذ منها اليونان والرومان ثم الإفرنج حروفهم، فإذا صدَّقنا عبدَ العزيز فهمي بأن حركات الشكل لا تصلُح لقراءة الحروف العربية قراءةً صحيحة، وقضينا بسبب هذا الوهم على حروفنا التي تحمل تراثنا الأدبي والثقافي والديني بضعة عشر قرنًا، وضحَّينا بهذا التراث كله بإماتة الحروف العربية واستعمال الحروف اللاتينية بدلاً منها، فإن ناشئة الأجيال القادمة ستعتقد أنها من ذرية المفلسين، وأنها عالةٌ على هؤلاء الفرنج حتى في أوَّليات الثقافة ومفاتيحها ومظاهر حياتها الابتدائية.

* ونستطيع أن نقول بكل اطمئنان إن الفرْق بين عامِّية مصر وفُصحاها صار أقلَّ من الفرق بين العامية والفصحى في كثير من لغات أوربا، وما نعاه الباشا على العربية ليس من ذنب العربية، ولكنه من ذنب عصور الجهل الماضية، وسيأتي قريبٌ يعمُّ فيه الاضطلاع بالفصحى حتى تكاد تكون لغة الحديث.

أما هذا الاقتراح فإنه سيقف بحركة الثقافة ويشلّها ويوجِد ارتباكًا لم يسبق له نظير في أمة من الأمم، وسيقطع الصلة بين الأجيال الآتية وبين أثمن تراث تعتز بمثله الأمم العزيزة.

وإني أؤكد لعبد العزيز باشا أن اقتراحه سِقْطٌ يتضمن عواملَ موته، وأنه زرعٌ لا ينبت في التربة التي يراد غرسه فيها.

وأكثرُ الذين التحقوا بالمَجْمع إنما التحقوا به لاختصاصهم بالقانون أو الطب أو الهندسة أو الصحافة ليساعدوا علماء العربية على وضع الاصطلاحات. وكانت الأمة تتمنى لو تستفيد من عبد العزيز فهمي باشا في المحيط العلمي الذي عاش فيه طول حياته وهو القانون والفقه والقضاء، فيقترحَ عليها - وهو في سن النضوج -

نظام أحكام الفقه الإسلامي على طريقة دوائر المعارف القانونية الأوربية مثل « دَلُّوز » و« كاربنتيه » ، ويحثّ الشبابَ على إحياء فقه إمام مصر الأعظم « الليث ابن سعد » وأمثاله ، وإخراج مراجع في العدالة والأحكام مستقاةٍ من مجهود مصر القضائي ، وهي تحب أن تكون أحكامها مستمدةً من فقهها المصري في العصور الإسلامية ، ولا تعرف الإنسانية معنًى مِن معاني العدل ، ولا اتجاهًا من اتجاهات الإصابة والسداد في الحكم ، إلا وللفقهاء المسلمين قولٌ فيه ينير دياجي التشريع .

أما أن يترك ينبوعَ فضله هذا ، ويقول للأمة : أنتِ مفلسة في مجهودك الثقافي من بداية الإسلام إلى الآن ، فحطِّمي أواصرك وحلقاتها الذهبية لتعيشي منفردة من جديد ، فهذا كلام لا يُصغي إليه أحد .

وبعد .. فإننا لا ندور حول هذا الاقتراح عن ظنٍّ منا بأن في أمتنا من يستحسن العملَ به ، فهذه الأمة أحجى وأحكم من أن تفرِّط في ذخائرها ، أو أن تقامر بكنوزها ، ولكنّا أردنا أن نسجل الخواطر الأولى التي تبادرت إلى الذهن عقب قراءة اقتراح عبد العزيز فهمي باشا عن النتائج العاجلة التي تكون له لو ألغينا عقولَنا وعملنا به .

أما النتيجة البطيئة فهي زوالُ الإسلام من المحيط الذي نشَّأ أجيالَه هذه النشأة ، ولمّا كان اللهُ عز وجل قد تكفَّل بحفظ الإسلام ، فأكبرُ الظن أن الروائي الفرنسي « جول فيرن » ستتحقق نبوءته بأن الكتابة العربية هي التي ستكون كتابةَ الحضارة عندما تبلغ أعلى قمتها » .

رَدُّ الأستاذ أحمد محمد شاكر[1]

يحارب حضرة صاحب المعالي عبد العزيز باشا لغة العرب ويسعى لتمزيقها ، ثم يحاول أن يظهر للناس في ثوب نصيرها المدافع عنها ، وكنا قد سمعنا عن اقتراحه كتابة

(١) مجلة الفتح : (نوفمبر ١٩٤٤م) .

العربية بالحروف اللاتينية قبل أن ينشر نصه ، فوقع في نفسي أنه استمرارٌ لمحاولة قديمة من فئة معروفة كانت تدعو منذ عشراتٍ قليلة من السنين إلى اتخاذ اللهجات العامية لغةً رسمية للقراءة والكتابة والتعليم ، وكان على رأسها مهندس إنجليزي كبير ، وكاتب مصري[1] مشهور ، نال المناصب الرفيعة فيما بعد ، ثم درسَت تلك المحاولة ، وظننا أنها ماتت وانتهى أمرها ، ولم نكن نظن أنها اختبأت في حصنٍ حصين في رأس رجلٍ عظيم ، حتى نبتت منه بشِعبها تظن أن سيكون لها في لغة العرب أثر .

وكنت قد فكرت في الرد على اقتراحه بإرجاعه إلى منبعه الأصلي ومصدره الصحيح ، بما وقع في نفسي ، ولكني خشيتُ أن أظلم الرجلَ باتهامه بتهمة لم يكن لديَّ عليها برهان . حتى نشر المجمع اللغوي نصَّ اقتراحه ، فإذا البراهين فيه على ما ظننتُ واضحة بيِّنة ، تترى آخِذٌ بعضها برؤوس بعض ، وإذا الناس يتناولونه بأقلامهم من كل جانب ، والباشا يصرخ ويستغيث ، ولغةُ العرب منصورة سائرة قُدمًا في طريقها .

يعلن أنه يريد المحافظة على العربية الفصحى ، ولكن سائر أقواله إنما تصدر عن عقيدةٍ بفساد هذه اللغة وأنها لا تصلح لثباتها على وتيرة واحدة إلا أن تتغير وتدور مع اللهجات فتنقسم إلى لغات ، فهو يضع اللغمَ الأول في هذا الصرح الشامخ حتى إذا ما اهتز الصرحُ وفقدَ تماسكَه استطاع مَن بعدَه مِن أعداء العربية ومِن أعداء الإسلام ، ومِن أعداء القرآن أن يدمروه تدميرًا .

يقول : « لكن حالَ اللغة العربية حالٌ غريبة بل أغرب من الغريبة ؛ لأنها مع سريان التطور في مفاصيلها ، إلى لهجاتٍ لا يعلم عددَها إلا الله ، لم يَدُر بخلَد أي سلطةٍ في أي بلدٍ من تلك البلاد المنفصلة سياسيًا أن تجعل من لهجة أهْلها لغةً قائمة بذاتها ، لها نحوها وصرفها ، وتكون هي المستعمَلة في الكلام الملفوظ وفي

---

(١) المهندس هو : ولكوكس ، والكاتب هو : لطفي السيد .

الكتابة معًا تيسيرًا على الناس ، كما فعل الفرنسيون والإيطاليون والإسبان ، بل بقي أهلُ اللغة العربية مِن أبشع خلق الله في الحياة ، إن أهل اللغة العربية مستكرَهون على أن تكون العربية الفصحى هي لغةُ الكتابة عند الجميع ...» .

هذا بعض قوله في اقتراحه ، وما أظنُّ عاقلاً يُخدع بعد ذلك فيصدِّق الباشا في ادعائه أنه يريد المحافظة على العربية الفصحى ، وهو يسخط عليها كلَّ هذا السخط ، ويندِّد بها كلَّ هذا التنديد ، بل يندد بالأمم المنفصلة سياسيًّا أن لم يَدُر بخلد أحد أن يجعل من لهجته لغةً قائمة بذاتها لها نحوُها وصرفها .

فإن لم تكن هذه دعوةً صريحة إلى تمزيق العربية إلى لغاتٍ عدَّة (كما فعل الفرنسيون والإيطاليون والإسبان) فما ندري كيف تكون الدعوة ؟!

إن هذا الاقتراح تجديدٌ للدعوة القديمة ، واستمرارٌ لها ، حتى تتمزق وحدة الأمم العربية ، ويُحال بينها وبين قديمها ، فلا يعرفه ولا يصل إليه إلا الأفذاذ من علماء الأثريات ، كما هو الشأن الآن في اللغات القديمة ؛ فيحال بين الأجيال القادمة وبين القرآن والحديث وعلوم العرب كما يظنون ؛ فيندثر هذا الإسلام من وجه الأرض ويطمئن القوم .

ومهما يكابر الباشا وأنصاره ، فلن يستطيع التفَصِّيَ[1] من هذه النتائج ومِن حمل كلامه على القصد إليها ، وإن تبرَّأ منها ألف مرة ، وإن قال ألف مرة : أنا مكتفٍ بما يسَّر اللهُ لي من ديني ، ومؤمنٌ بأن لا مزيد عليه عند كائنٍ مَن كان من المسلمين .

فإن لم يكْفِ هذا برهانًا إلى ما يقصد إليه ويرمي ، فانظروا إلى قوله : « تلك الأشواك العقبات ، وهذا التعدد ، يريك الدافع من أن هذه اللغة العربية ليست لغةً واحدةً لقومٍ بعينهم ، بل إنها مجموعُ كل لهجات الأعراب البادين في جزيرة العرب

---

(١) التخلُّص والتنصُّل .

من أكثر من ألف وأربعمائة سنة ، جمعها علماء اللغة وأودعوها المعاجمَ وجعلوها حجةً على كل من يريد الانتساب للغة العربية ... » .

إذن فالأمر واضح ، وليس الأمرُ أمرَ تيسير الكتابة العربية حتى تُمَثِّل النطق بها تمثيلاً صحيحًا طاعةً لأمرٍ تعبُّدي نصَّت عليه لائحة المجمع اللغوي ، ولكن الأمر أخطر من ذلك وأبعد أثرًا ، الأمر أن لهذه اللغة « جرْسًا ولَوْكَةً يضربان جماحَ أذن الطفل ، فيجب أن يُغيِّر هذا ، وأن نجهد له باصطناع الحروف اللاتينية التي لها جرْسٌ يخالف الحروف العربية في المخارج والحركات وتوقيت الكلمة في أثناء نطقها ، حتى إذا تبلبلت الألسن العربية ، أمكنَ التدرجُ إلى الانتقال إلى اصطناع لغةٍ أخرى ؛ اللغة المجمعية ، أو خلق لغةٍ بَيْنَ بَيْنَ ، لا هي عربية ولا هي أعجمية ، وتفرَّقت الأمم العربية شَذَرَ مَذَرَ . ونسوا هذا القرآن الذي يجمع بينهم ويوحِّد لسانهم ؛ إذ لن يستطيعوا إخضاعه لهذه اللكنة الأعجمية التي تدلُّ عليها الحروف اللاتينية .

وإذن فليس الأمرُ أمرَ إرادةِ المحافظة على العربية الفصحى ، كما يقول دفاعًا عن نفسه : « إنما هو رفعُ ظلمٍ عن المصريين وغير المصريين » .

لست أدري كيف يغالط الباشا الحصيفُ نفسَه ويخدعها ، أو هو يظن أن الناس لا يفقهون! .

أيها الرجل : اقرأ كتابك ، تجد أنك رضيتَ عن كل لغة حتى العبرية ، وما اصطفيتَ لسخطكَ وسخريتك إلا العربية .

وقد أجاب عن سؤال مَن سأل : كيف تريد أن ترسم القرآن؟ فقال : « أن يُرسم القرآن بحروف مَعاليه اللاتينية ؛ لأن الحروف العربية وثنية منقولة مباشرةً عن الوثنيين ، والحروف اللاتينية ينقلها مَعاليه الآن عن النصارى » ونحن نسأله : أيمكن أن يؤدَّى نطق القرآن أداءً صحيحًا موافقًا للعربية إذا ما كُتِبَ بالحروف

اللاتينية ، وخاصةً في حالة الوقف على رءوس الآي أو في أثنائها ؟!

ألسنا معذورين إذا ظننا صادقين أنه يبغي قطعَ الصلة بين هذه الأمة العربية وبين قديمها ، وخاصةً القرآن والحديث ، تنفيذًا لخطة قديمة معروفة لم يخامرنا فيها شك ؟ ثم ماذا يريد أن يصنع بالقرآن ؟ يريد أن يفتح البابَ للعبث به وبقراءاته عامدًا متعمدًا فقد أدخل نفسه مَداخل لا يُحسن الخروجَ منها ، ولا منجى له من عواقبها .

يقول : « فلنحدد بالنص ما هي الفصحى التي نريدها ، أمّا أنا فلا أرى مثالاً للفصحى غير القرآن الثابت نصُّه بالتواتر ، فلغته هي وحدها المعنية لي عندما أذكر الفصحى ، وأحدِّدُ أكثرَ فأقول : إن لغته المعنية لي هي ما تكون الأقيس والأسهل من وجوه قراءاته ، فقراءة : (إنَّ هذَيْن لساحران) هي المعنية لي دون : ﴿ إِنْ هَـٰذَٰنِ لَسَـٰحِرَٰنِ ﴾ مثلاً » . هذا نصُّ كلامه بحروفه .

أرأيتم أيها الناس وعرفتم دخيلته؟ إنه يأتي بالكلام الحلو المعسول فلا يرى « **مثالاً للفصحى غير القرآن الثابت نصه بالتواتر** » ثم يدسُّ فيه ما يظن أنه يخفى على عامة المسلمين بَلْهَ خاصتهم ، بله علمائهم ، فيزعم أنه يتخيَّر من قراءات القرآن ما يوافق هواه ، ويُعرِض عما عداه ، موهمًا أن الثابت المتواتر هو ما حَكى دون ما نفى ، ولكنه يَسقط بذلك سقطةً ما لها من قرار ، وذلك أن الآية التي جاء بها مثالاً لما يريد وهي قوله تعالى في سورة طه : ﴿ إِنْ هَـٰذَٰنِ لَسَـٰحِرَٰنِ ﴾ رُسمت في المصحف على هذا الرسم الذي رسمه أصحاب رسول الله واتفقوا عليه ورُوي عنهم بالتواتر القطعيّ الثبوت روايةً وكتابةً ، لم يرتَبْ في ذلك مسلمٌ قَطّ : « هذن » بدون ألف بعد الذال ، ورُويت القراءات فيها بالتواتر القطعي سماعًا من عهد رسول الله إلى عصرنا هذا الذي نحيا فيه ، والقاعدة الغالبة في رسم المصحف أن تُحذف الألف وأن تثبت الياء .

ثم اختار لنفسه ، بل لأمم العرب ، غيرَ مكلَّفٍ أن يختار لهم ، ولكن عاديًا على

لغتهم ، وعلى قرآنهم ، اختار قراءة أبي عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر ويونس وغيرهم ، « إنَّ هذَيْن » بتشديد النون في إن ، وبالياء في (هذين) ، اختارها من غير دليلٍ إلا يُسْرَها في مقدوره وعلمه .

فهذا مبلَغ هذا الرجل مِن العلم ، قبلَ مِن القراءة ما اختُلف فيه وإن كان صحيحًا لأدلةٍ يجهلها ، ورفض ما لا خلاف فيه من القراءة مِن غير دليلٍ ولا شبهة إلا أنه جهل شيئًا فعاداه .

ولعل الباشا رجع فيما يعرف من القراءات وتوجيهها لا إلى علم علماء المسلمين ونقلهم ومؤلفاتهم ، وإنما رجع إلى آراء المستشرقين ونظرياتهم في القرآن والقراءات ؛ فهم يرون أن كل علماء الإسلام وقراء القرآن كاذبون مفترون اخترعوا هذه الروايات وهذه القراءات توجيهًا لما يحتمله رسم المصحف ، تشكيكًا منهم في هذا الكتاب المحفوظ بحفظ الله ، وتكذيبًا للوعد بحفظه وبأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وثأرًا من المسلمين باتهامهم بالتحريف ، كما اتُّهِمَ الذين مَن قِبلهم بأنهم يحرِّفون الكلام عن مواضعه .

ونظريةُ المستشرقين أوضحَها أحدُهم « جولد زيهر » اليهودي المجري في كتاب « المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن » فقال : « هذه القراءات المختلفة تدور حول المصحف العثماني ، وهو المصحف الذي جمع الناسَ عليه خليفةُ المسلمين عثمان بن عفان ، وأراد بذلك أن يرفع الخطرَ الذي أوشك أن يقع في كلام الله وأشكاله واستعماله ، وقد تسامح المسلمون في هذه القراءات واعترفوا بها جميعًا على قدم المساواة ، بالرغم مما قد يُفتَرَض أن الله قد أوحى بكلامه كلمةً كلمةً وحرفًا حرفًا ، وأن مثله من الكلام المحفوظ والذي ينزل به الملَك على الرسول المختار يجب أن يكون على شكلٍ واحدٍ وبلفظٍ واحد ، وقد عالج الموضوعَ بتوسع « نولدكه » في كتابه « تاريخ القرآن » : « والقسمُ الأكبر من هذه القراءات يرجع السببُ في ظهوره إلى خاصية الخط العربي ؛

فإن من خصائصه أن الرسم الواحد للكلمة قد يُقرأ بأشكالٍ مختلفة تبعًا للنقط فوق الحروف أو تحتها ، كما أن عدمَ وجود الحركات النحوية وفقدانَ الشكل في الخط العربي يمكن أن يَجعل للكلمة حالاتٍ مختلفة من ناحية موقعها من ناحية الإعراب ، فهذه التكميلات للخط والكتابة ، ثم هذه الاختلافات في الحركات والشكل ، كل ذلك كان السببَ الأول لظهور حركة القراءات فيما أُهمل نقطُه أو شكلُه من القرآن » .

ولم يكن جولد زيهر ولا نولدكه أولَ من افترى هذه الفرية على القرآن وعلى قراء القرآن وعلى علماء الإسلام ، فإن هذا الرأيَ معروفٌ عند المستشرقين ، نعرفه عنهم منذ عهد بعيد ، وعليه تدور آراؤهم وأقاويلهم في القرآن والقراءات وفي روايات الحديث وأسانيد المحدِّثين .

ذلك بأنهم أصحاب هوى ، وذلك لأنهم لا يؤمنون بصدق رسالة الرسول ﷺ ، وذلك بأنهم يؤمنون بأن رسولَ الله والصحابة وتابعيهم من بعدهم لا خَلاقَ لهم . يصدرون عن هوًى وعصبية ، فيظنون فيهم ما تيقنوه في غيرهم من الكذب على الدين والجرأة على الله ، وحاشى لله .

وذلك بأنهم يتبعون الشاذَّ من الروايات الذي أخطأ فيه بعضُ رواته ، أو الذي كذب فيه بعضُ الوضّاعين ، وهما اللذان بَيّنَهُمَا علماء الإسلام ، وخاصَّةً علماء الحديث ، أدقَّ بيان وأوثقه ، فيجعلون هذا الشاذ المنكَر أصلاً يبنون عليه قواعدهم التي افتعلوها ونسبوها للإسلام وعلماء الإسلام ، ويدَعون (يتركون) الجادةَ الواضحة وضوحَ الشمس ، يغمضون عنها أعينهم ، ويجعلون أصابعهم في آذانهم ، ثم يستهوون بها مَن ضعفتْ مداركهم وضؤلَ علمُهم بقديمهم ، مِن المعجبين بهم والمعظمين هم الذين نشأوا في جحورهم ورضعوا من لبانهم ، فأخذوا عنهم العلوم ، حتى علوم الفقه والقرآن ، فكانوا قومًا لا يفقهون .

ولكن المسلمين يعرفون أن هذا القرآن قرأه رسولُ الله على الناس وأقرأهم إياه

بقراءاتٍ معروفة ثابتة الأسانيد ، صحيحة متواترة ، كلُّ قارئٍ سمعَ من شيوخه قراءاتٍ كثيرة أو قراءةً واحدة ، لا ينكر بعضُهم على بعض ، إلا ما كان مظنةَ الخطأ من الراوي أو الشك في صدقِه قبل أن تُجمع الروايات وتستقر ، وأما بعد أن عُرفت أسانيدُها وطرقها وعُرف المتواترُ والصحيح من الشاذ المنكَر ، فلا ، وهذا شيء يعرفه كل مَن شدا شيئًا من العلم بالأسانيد وفنون النقل والرواية أو من أصول الدين وأصول الفقه .

والمسألة في صورة بيِّنة ميسرة : أن هذا القرآن نُقل إلينا نقلَ تواترٍ قطعيّ الثبوت ، مرسومًا في المصاحف هذا الرسم العربي المعروف ، رسمه حفّاظه والقائمون عليه من أصحاب رسول الله ، تحت سمعهم وبصرهم جميعًا ، وحُصِرَتْ طرقُ رسمِه بحدودٍ مفصَّلة في كتب القراءات وفي كتب خاصَّةٍ بالرسم ، ونُقلتْ إلينا أيضًا قراءاته الصحيحة موافقةً لهذا الرسم نفسه ، نقْلَ تواتر قطعيّ الثبوت ، أو على الأقل بعضها القليل النادر ، نقلاً صحيح الإسناد برواية الثقات عن الثقات ، نقل إلينا ذلك سماعًا ومشافهة ، مبيَّنًا فيه النطق وطرق الأداء [1] .

قلنا : وكان الناس بين أمرين لا ثالث لهما : إما أن يكون الرسم هو الذي ثَبَتَ أولاً ثم جاءت هذه القراءات احتمالاتٍ فيه يمثلها كل قارئ بما يرى أو بما يستطيع ، وإما أن تكون القراءات هي الأصل ثم رُسم الكتاب على الوجه الذي يمثلها كلها ويحتملها حتى لا يخرج عن شيء منها .

أما المستشرقون ومَن قلدهم من الجهلة الأغرار ممن ينتسب إلى المسلمين ، فذهبوا إلى الوجه الأول ، واختاروه ونصروه ، أعني أنهم فهموا أن القرآن « يجب أن يكون

---

(١) أما ما يروى في بعض كتب التفسير والحديث عن بعض الصحابة وغيرهم ، من القراءات التي تخالف رسم المصحف ، فإنّ ما صحت روايته منها فإنما هو على سبيل التفسير والبيان لمعنى الآية ، لم يثبت على سبيل التلاوة ؛ لأن أول شروط إثباتها أن توافق رسمَ المصحف ، وهذا بديهي من بديهيات الإسلام المعلومة من الدين بالضرورة . (شاكر)

على شكلٍ واحدٍ وبلفظٍ واحدٍ » ، وأن هذا الشكلَ الواحد واللفظَ الواحدَ رُسم بهذا الرسمِ الذي مِن خصائصه أن الكلمة الواحدة قد تُقرأ بأشكال مختلفة تبعًا للنقط فوق الحروف أو تحتها ، كما أن « عدم وجود الحركات النحوية ، وفقدان الشكل في الخط العربي ، يمكن أن يَجعل للكلمة حالاتٍ مختلفةً من ناحية موقعها من الإعراب » ، وبنَوْا على ذلك أن هذا الرسم بما يحمل في النقط والحركات « كان السببَ الأول لظهور حركة القراءات حينما أهمل نقطةً أو شكلةً من القرآن » كما قال جولد زيهر في كتابه .

وليس لهذا الرأي وهذا الاستنباط معنًى إلا شيءٌ واحد ، أن المسلمين من الصحابة فالتابعين ممن بعدهم إلى الآن ، اخترعوا هذه القراءاتِ تمثيلاً لما يحتمل الرسمُ من القراءة ، ونسبوها إلى كِتابهم وإلى رسولهم ، وأنهم كذبوا جميعًا في ادعاء نسبتها إلى رسول الله ﷺ ، وفي ادِّعاء أنهم تلقوْها جيلاً بعد جيل ، وطبقةً بعد طبقة .

وقد يُعذر المستشرقون إذا ذهبوا هذا المذهب ؛ فإنهم قومٌ جهلوا طرقَ الرواية عند المسلمين ، ومَن عرف منهم شيئًا منها ، فإنما يغلبه هواه ، ويغلبه ما يراه بين يديْه من كتبهم السابقة ، وما لحقَ بها من عبثٍ ، وما أصابها من تحريف وتغيير ، ويغلبه ما يعرف مِن فقدِها أيَّ نوع من الإسناد ، وأيّ نوع من الرجال كان يرويها وينقلها ، وما يُعرف مِن انقطاع تواترها ، بل انقطاع أصل روايتها ، انقطاعًا تامًّا ، قبل بلوغها مصدرها الأول بقرون ، يعرف كلَّ هذا ، ويجهل أو يتجاهل سِيَرَ علماء الإسلام ، وما كانوا عليه مِن ثقةٍ وصدقٍ ، وما كانوا يتحروْن من دقة وأمانة في رواية الحرف الواحد من أحرف القرآن ، وفي طرق أداء كل حرفٍ ، والنطق به ، على اختلاف اللهجات والروايات ، حتى أنهم وزنوا نطقَ الحروف بموازين معروفة في كتب القراءة وكتب التجويد ، وحتى أنهم ليقيسون التنفسَ في أحرف اللين وأحرف المدِّ بما اصطلحوا على تسميته بالحركات ، إلى غير ذلك من طرق الاحتياط والتوثُّق .

فلم يكن عجبًا من المستشرقين ، وقد جهلوا ذلك كله وغلبهم ما وصفنا ، أن يختاروا هذا الوجه ، وأن يجزموا بأن هذه القراءات نشأت عن الرسم العربي المهمَل من النقط والشكل .

أما المسلمون فقد أيقنوا بالوجه الآخَر الصحيح ؛ أن القراءات هي الأصل ، وأن الرسم تابعٌ لها مبنيٌّ عليها ، أعني أنهم عرفوا مما جاءهم من الحق ، بالتواتر القطعيِّ الثبوتِ ؛ أن رسول الله قرأ القرآنَ على أصحابه وأقرأهم إياه ، بقراءاتٍ متعددةِ النطق والأداء ، كلها حق مُنَزَّلٌ عليه من عند الله ، وكلها موافق للغة العرب ولهجات القبائل ، حفظًا لها ، وتيسيرًا عليهم ، وأنهم سمعوا منه وقرأوا عليه شفاهًا وحفظًا في الصدور ، ثم أثبتوا ذلك عن أمره كتابةً وتقييدًا ، وأنه قال لهم : « إن هذا القرآن أُنزل على سبعة أحرف ؛ فاقرأوا ما تيسَّر » فأدَّوْا ما سمعوا كما سمعوا وكما قرأوا مفصَّلاً موجَّهًا بأوجهه في الأداء والتلاوة ، ولم يزيدوا ولم ينقصوا ، وأنهم كتبوا ما سمعوا وما حفظوا على هذا الرسم الذي رسموا ، ليكون مؤدِّيًا كل الأوجه التي عرفوا ، والتي أذن لهم في القراءة بها ، حتى أنه لو كان للرسم العربي عندهم إذ ذاك وجهٌ آخر يُضبط به النطق على حالٍ واحدة لأبَوْا أن يرسموا به ؛ لئلّا يُضبط النطقُ على وجهٍ واحد فتضيعَ سائرُ الأوجه ، وكلُّها من عند الله أُنزل ، وكُلُّها من لغة العرب ، وكلها أُذِن لهم في القراءة به ، وكانوا هم الأمناء على الوحي ، وهم الذين أُمِروا بتبليغ ما أُنزِل إليهم ما وسعَهم البلاغ ، ثم نقل عنهم مَن بعدهم من الثقات الأثبات الأمناء ، فكان ما كان من رأي المستشرقين أن الرسم سبقَ القراءة خيالاً منهم وتوهُّمًا ، وكان ما عند المسلمين من أن القراءة سبقت الرسم حقًّا يقينًا ثابتًا بأوثق ما تثبت الحقائق التاريخية .

فما كان لأحدٍ من المستشرقين أو مِن عبيد المستشرقين أن يلقي ظلاً من الشك على هذه الحقائق البيِّنة .

ولو عقلَ هؤلاء القوم الذين يَعرِضون لما لا يعلمون ، ويخوضون فيما لا يفقهون ، لعرفوا أن التعرضَ لتغيير الرسم العربي ، أوْ ما يسمونه « تيسيره » ، إنما هو العمل على تغيير لغة العرب وتفريق وحدة المسلمين ، وهذا القرآن وهذه اللغة التي حَفظَ ، هما كل ما بقي لنا من آثار الوحدة والتماسك ، ولَفهموا ما وراء رأي المستشرقين من مقصد أو نتيجة ، لا يجوز في منطق المعقول غيرها : إن القرآن بالوجه الذي أُنزل على رسول الله ، خرجَ من أيدي المسلمين فيما قُرِئ بأوجهٍ متعددة ؛ لأنه « يجب أن يكون على شكلٍ واحد وبلفظٍ واحد » كما قال جولد زيهر ، وقد دخل هذا الوجه الواحد في أوجه متعددة غير معيَّن أو غير معروف ، أو لعله لم يكن في هذه الأوجه ؛ لأن المسلمين في رأيهم ، إنما قرأوا على أوجهٍ يحتملها الرسم المكتوب ، لا على أوجهٍ أُنزل بها مِن الله ، وثبتَتْ صحتُها وقراءتها عن الرسول الذي أمر بقراءته وإبلاغه للناس .

فهذه القراءات في رأي المستشرقين ومَن تابعهم ، ليست كلُّها أُنزل بها القرآن ، وإنما أُنزل بواحدةٍ منها غيرِ معيَّنة ، لا يعرفها المسلمون ، ولا يعرفها المستشرقون . وحاشى لله أن يكون شيءٌ من هذا ، وما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك هذا بهتان عظيم .

هذه حقائق لا يشك فيها مسلم ، وما ينبغي له ،نوازن بينها وبين قول الباشا في كتابه (ص٨٤-٨٥) في شأن رسم المصحف والقراءة :

« لقد كان القرّاءُ قليلين والكتّابُ أقلَّ من القليل ، والرقاع أندرَ من الندرة ، فأيّ قبيلةٍ ظفرت بصحيفة مكتوبةٍ فيها سورة أو بضع آياتٍ من سورةٍ حرصتْ عليها ، وإذا كان رسم الكتابة إذ ذاك أشد اختزالاً مما هو الآن ، لِتجرُّده من النقط والألفات الممدودة ، وكان الكُتَّاب بدائيين لا يستطيعون ضبط الكتابة حتى برسمها القاصر السخيف ، إذا كان هذا ، فإن باب الخطأ والتصحيف كان مفتوحًا

على مصراعيه ، ويكفي أن يكون للألفاظ بعد تصحيفها معانٍ تتلاءم قليلاً أو كثيرًا ، حتى يمضي القارئ في قراءته ويتعصبَ لها » .

« أرأيتَ إذن يا سيدي مبلغ الضرر الذي نشأ في أول الإسلام عن سوء الرسم ووجازته وقابليته للتصحيف ، على أن عثمان إذا كان له عند الله وعند المسلمين يدٌ بجمعه القرآن ، فإن عمله لم ينحسم به الشرُّ من أساسه ، كل ما كان أنه كفى المسلمين شرَّ جهل الكاتبين الذين لم يحسنوا كتابة ما لديهم من الصحف على قاعدة الرسم العربي السخيف ، ثم شرَّ من كانت لديهم صحفٌ كتبوها في أوقاتٍ متباعدة وفرصٍ متفرقة ، فأتت بطبيعة الحال غيرَ وافيةٍ أو غيرَ مراعًى فيها ما للقرآن مِن ترتيب في السور والآيات ، أما منبع الشر الحقيقيّ ، وهو رسمُ العربية القابلُ لكل تصحيف ، فبقي على ما كان عليه ولم يعالَج بشيءٍ أكثر من إيكال الأمر في كل عصر إلى الحفاظ المتدينين الصالحين ، وهو في ذاته علاجٌ واهن ضعيف » اهـ.

وما بعد هذا القول قولٌ في نسبة التصحيف إلى القرآن الكريم في قراءاته ؛ إذ بقي « منبع الشر الحقيقي وهو رسم العربية القابل لكل تصحيف ، والعلاج الذي وُضع له علاجٌ واهن ضئيل » . فما ظنك بداءٍ ـ في نظر مَعاليه ـ لم يُجتث من جذوره ، وبقي يعمل ويفشو أكثر من ألف وثلاثمائة سنة ، ولم يعالَج إلا بعلاجٍ واهن ضئيل ، حتى يأتي في آخر الزمان مثلُ هذا الرجل النابغة فيتخير من القراءات ما طاب له ويرفض سائرَها .

رَدُّ الأستاذ أسعد طلس

« إن ترك الحروف العربية والاستعاضة عنها بالحروف اللاتينية سيقضي على ثقافةٍ وآثارٍ خلَّفها لنا الآباء ، فقد حدَّثني أمس الأستاذ العلّامة الفارسي الكبير السيد عباس إقبال الأستاذ بجامعة طهران ، وقد كنا نتباحث في هذه القضية ، فقال : لقد نُكبنا نحن الفرس في تاريخنا الأدبي نكبتين عظيمتين : قضتا على أدبنا ، وكان ذلك من جرّاء تبديل حروفنا بحروفٍ أخرى ، فقد كان لنا أدب وشعر وحِكَم

وتراث مكتوب بالفارسية القديمة ، فلما غبرنا زمانًا نجدِّد آدابَنا وآثارها ، حتى إذا جاء الإسلام وتركْنا الحروفَ البهلوية إلى الحروف العربية فانهدم كل شيء ، وليس عندنا اليوم مِن آدابنا القديمة شيءٌ ذو خطر ، فاتركوا معاشر العرب حروفكم العربية إذا شئتم ، أما نحن فلن نتركها ؛ فإن العاقل لا يُلدغ من جُحرٍ مرتين »[1] .

وإذا كان هذا حال رجلِ الفُرس مع الحروف العربية ، فهل يصح أن يكون حالُنا نحن العرب معها غير ذلك ؟! إن الآداب الفارسية من شعرٍ ونثرٍ لا تضارع عُشر معشار الآداب العربية ، فكيف يصحُّ لنا أن نتركها أو نُبعد الشُّقَّةَ بيننا وبينها ؟!



---

(١) مجلة الثقافة ١٩٤٤م .

(٤)

الزَّهاوي واللغة العربية

ردَّ عليه : علي يوسف وحمدي النشار ، وفريد وجدي ، ورشيد رضا

كتب الشاعر جميل صدقي الزهاوي مقالاتٍ في المؤيد (٩ أغسطس ١٩١٠) تحت عنوان « لغةُ الكتابة ووجوب اتخاذها باللغة المحكية » ، جاريًا فيه على نهج دعاة التغريب الذين كانوا يهاجمون اللغة الفصحى . قال فيه : « ماذا يضر العربَ الذين يتكلمون بغير لغةِ الكتابة لو كتبوا بلغتهم المحكية لتعُمَّ الكتابة فيهم ويقرأ السواد الأعظم ؟!» .

وهذه العبارات منقولةٌ نقلاً من الخطاب الذي ألقاه المهندس « ويلكوكس » وأشاد فيه بالعامية وهاجم الفصحى ، وقد تابع الزهاوي هذا الاتجاه ، فواجهه الكُتّاب بالرد عليه ودحض رأيه .

ردُّ الأستاذ علي يوسف (صاحب المؤيد) [١]

إن مسألة اللغة الكتابية في العربية ذات وجهين ، لكل أصحاب وجهٍ منها براهين وأدلة على صحة مذهبهم وبطلان مذهب مخالفيهم ، وأكبر الاعتراضات التي تَرِد على حضرة الفاضل الزهاوي أن لغة التخاطب ليست واحدةً عند الأمم العربية ، بل هي تكاد تكون لغاتٍ متعددة ، وبين لغة كل أمة مِن هاته الأمم دخائل مجهولة عند الأمم الأخرى ؛ فأهل المغرب الأقصى يختلفون في النحت والمزج اختلافًا كبيرًا من أهل العراق في تخاطبهم ، ويكثر في كلامهم الدخيل من لغة البربر أهل البلاد الأصليين ، وأهل الجزائر في المغرب يختلفون كثيرًا عن أهل اليمن في تخاطبهم مزجًا ونحتًا ودخيلاً .

وكذلك يوجد بعض الاختلاف بين أهل الشام وأهل مصر ، وهم أهل الوسط في اللسان العربي ، كما يوجد اختلاف كثير بين بعضهم والأمم العربية الأخرى بحيث لو صُيِّرَت لغةُ التخاطب لغةَ كتابةٍ لجهلَ قارئو العربية بين الأمم ما لا يجهلون الآن .

وعسير أن توجدَ لغةُ الكتابة للسان الأمم العربية من هاته الألسن البابلية . أما

---

(١) المؤيد : سبتمبر (١٩١٠) .

اللغة الفصحى التي يُتحفنا بها السيد الزهاوي كلَّ كاتبٍ عربي فهي مقروءة مفهومة عند كل قراء العربية ، ليس الخاصَّة فقط ، بل كل الذين ارتفعت عنهم الأمية ، وكلما ارتفع إحصاء القارئين الكاتبين في الأمم العربية اتسع ميدان اللغة الفصحى لأهلها ، وهي لا تأبى الدخيلَ الجديد من أسماء المخترعات والمكتشفات .

ولعل السيد الزهاوي يراجع مذهبه ثانيًا ليرى أن ما يسميه معطِّلاً للعرب ليس هو بالقدر الذي يعبِّر عنه بيانه . وهناك محاذير أخرى يجرُّها على الأمم العربية اتخاذُ لسانِ التخاطب لسانًا كتابيًّا ، منها جعلُ لغة القرآن بمعزل عن القارئين والكاتبين الذين سيذهب بهم التجددُ بعد ذلك كل مذهب ، ومنها أن تجعل بيننا وبين الكتب العربية المرقومة باللغة الفصحى مِن فقهٍ وحديثٍ وسيرةٍ وتاريخٍ وعلومٍ حاجزًا كلما تقدم الزمن صار خصبًا حتى تعود اللغة العربية الفصحى كاللغة اللاتينية عند الأمم الإفرنجية! .

ردُّ رشيد رضا

تصدى لآراء الزهاوي المرحوم رشيد رضا صاحب المنار(١) ، وكان الزهاوي قد نشر في نفس الوقت آراءً هاجم فيها مفهومَ الشريعة الإسلامية لحقوق النساء .

قال رشيد رضا : « **إنه يدعو العرب إلى ترك اللغة العربية الفصيحة واستعمال اللغات العامية** على سخفها وعسر ضبطها وما تحتاج من العناء والزمن الطويل لتدوينها ووضع الفنون لها لتحفظَها وتجعلَ لتعليمها طريقة فنية ، وعلى ما في ذلك من تمزيق شمل العرب وجعلهم أممًا مختلفة في اللغة » .

وأشار إلى أن الكُتَّاب قد ردُّوا عليه في مصر وسوريا والعراق ، وقال إن أهل العلم والدين هاجوا عليه في بغداد ورفعوا أمره إلى الحكومة ، فعزلته عن عمله في نظارة المعارف ، وكان معلمًا للشريعة في مدرسة الحقوق .

---

(١) المنار : م١٣- سنة ١٩١٠م .

وقال [1]: « إن الدكتور شبلي شميل قام ينتصر له في هذه الأيام ويدعو الكُتَّاب إلى ذلك ، فكتب [2] في المقطم ، وطالبني بأن أكتب رأيي في المسألة ، فرجعت إلى مقال الزهاوي في المؤيد ، فرأيته يعترض على ما ثبتَ في القرآن العزيز ، وينسبه إلى خطأ المسلمين وجهلهم ، ويشير بذلك إلى أن القرآن مِن أوضاعهم » .

وقال : « سمعت من كثيرين من الذين عرفوا جميل صدقي أفندي في الأستانة أنه ملحد لا يَدين بدين . إن كان الزهاوي يرى أنه لا يمكن إصلاحُ حال المسلمين ما داموا متمسكين بدينهم ، وكان حريصًا على إصلاحهم ، فالذي كان يعقل منه أن يعمله هو أن يدعوهم إلى ترك هذا الدين . ولا ينبغي أن يُدَرِّسَ الشريعةَ من ينكر أصلَها الأحكَمَ .

إن احترام استقلال الفكر من أعظم أسباب ارتقاء العقل والعلم ، أما الزهاوي فلم يُبد رأيًا دينيًّا في ضمن دائرة الدين مخالفًا لبعض المذاهب بالدليل ، ولا رأيًا علميًّا في ضمن دائرة العلم بعيدًا عن مس كرامة الدين » .

ردُّ محمد فريد وجدي

وتصدى العلامة محمد فريد وجدي لآراء الزهاوي ، فكشف عن اتجاهاته وآرائه ، ورأى أن ذلك ضرورةٌ لا مفر منها ، حتى يعرف قُرّاؤه في العالم العربي حقيقة آرائه ونزعاته ولا ينخدعوا بشهرته .

قال [3]: « ألاحظ أنه يبالغ في نعي النفس الإنسانية والتشهير بمصيرها إلى العدم المحض ، الأمر الذي لم نلاحظه على شاعرٍ غيره ، عربيًّا كان أو أعجميًّا ، حتى مِن الذين يُعرف عنهم الغلوُّ في المادية .

---

(١) أي : محمد رشيد رضا .

(٢) أي : شبلي شميل .

(٣) مجلة الأزهر : م٨ (١٣٥٦-١٩٣٧) .

فكان يخيل إليَّ أنه من الذين يؤلم شعورَهم أن ينتهوا إلى ظلم العدم بعد تمتعهم بنور الوجود ، وأنهم لو لاح لهم بريق دليلٍ على بقاء النفس بعد الجسد لتلمَّسوه حيث صادفوه ، فسمحتُ لنفسي أن أكتب إليه كتابًا مفتوحًا في جريدة السياسة أدعوه ليساجلني البحثَ في الروح ، وذكرت له أن لديَّ أدلة علمية لا مجال للمراء فيها ، فردَّ عليَّ يشكُر ويعتذر .

الزهاوي بعد أن نشر من شعره ومؤلفاته ما نشر ، أصبح لا يمكنه تجاوزه دون نقدٍ في مجال تمحيص حقيقةٍ من الحقائق الفلسفية ، بل أصبح يُقصَد بالذكر من خصوم مذهبه لكيلا يفتتن بأقواله من ليس لهم قدرة على تمييز الحق من الباطل من المبادئ ، خشيةَ أن تتسرب هذه الكتابة إلى النشء فتؤثر في عقليتهم لمصلحة المذهب الماديّ الذي حطَّمَتْ صرحَه اليوم معاولُ الفتوحات النفسية الحديثة .

كان يكتبُ الشيءَ ثم ينقضه بقولٍ آخر كما فعل في كتاب (الكائنات) ، فقد جرى فيه على أسلوب الماديِّين ، فأنكر فيه الخالقَ والروحَ والخلودَ ، ثم ختمه بكلمةٍ تحت عنوان (ابتهال) حقَّر فيها كلَّ الآراء التي قرَّرها في الكتاب .

وهذا أسلوبٌ في الكتابة كلُّ ما يمكنه أن يعتذر عنه أن يلجأ إليه هربًا مِن تبعة ما قرره من الآراء الإلحادية ، ولكنه اعتذارٌ غير وجيه ، وكان الأوْلَى أن يتحمل تبعة ما يقوله أو أن يسكت .

وهذا الضرب من التلاعب بالمبادئ ليس من صفات الفلاسفة الراسخين ولا هو من سمات العلماء المحققين .

أنا أعترف أن الزهاوي كان شاعرًا ، ولشعره حلاوةٌ وانسجامٌ في كثير من موطن القول ، ولكني أنكر أنه كانت له فلسفة ، وكلُّ ما يؤخذ مما كتبه في كتبه أنه افتتن بمقدرات العلم الطبيعي ، وشُغف حبًّا بالفلسفة المادية فخلعته عن العقائد الدينية ، ولم يستطع أن يتغلب على عقائده الوراثية فيعلن أنه أصبح ماديًّا ، فوقف حائرًا لا يدري بأي

فريق يلتحق ، فاعتراه من الهمِّ ما يعتري كلَّ واقفٍ بين طرفين من الوحشة والذُّعْر .

والخلاصة : أن الزهاوي لا فلسفة له ، ولكن له مجموعة أقوال يتحدى فيها الأسلوب العلمي قولاً ، ثم يقفز إلى الفلسفة الخيالية فينتزع منها صورًا ليست بخلابة ولا بثابتة ؛ لأن العلم لا يُبنَى على الافتراضات ، وهو يبني مذهبه على الأثير ، والأثير مادة افتراضية .

فلا جرَمَ أن مَن يقضي أيامَ شبابه مطمئنًا إلى ما يساوره من الشكوك والريب لم يَكُدّ نفسَه للوصول إلى الحقيقة ، تَحُلُّ به الشيخوخة فلا يجد ما ينهيه عن شبهاته ، فتثور نفسه ، فتخور قواه أمامها ، فلا يسَعه إلا أن يرثي نفسه ويندبها .



(٥)

إصلاح اللغة

بين عباس العقاد وطه حسين

نشر الدكتور طه حسين فصولاً في جريدة الجمهورية عن أسلوبٍ جديد في كتابة اللغة العربية ، وقد كتب الأستاذ عباس محمود العقاد نقدًا لهذا الأسلوب(١) قال :

« قرأت اليوم كلامًا عن الإصلاح الذي قيل إنه سيحل المشكلات جميعًا في كتابة اللغة العربية ؛ لأنه يُعلِّم الناس أن يكتبوا الحروف كما ينطقونها في جميع اللغات . وكل ما قرأته حتى الآن يزيد مشكلاتِ الكتابة ويوقع اللبسَ والاختلاط حيث لم يكن مِن قبلُ لبسٌ ولا اختلاط .

هل ننوي من اليوم أن نقول : « رمى يرمي رميًا ، ورجا يرجى رجيًا ، وصفا يصفى صفيًا » إلى آخر هذه الألفات أو هذه الياءات . إن كنا ننوي ذلك فقد انحلت المشكلة وتساوت الألف والياء ، نكتبها ألفًا أو نكتبها ياءً كما نشاء . ولكننا لا ننوي ذلك ، ولا نستطيع إذا نويناه ؛ لأنه يجرُّ إلى الخلط الذريع بين أبواب الفعل وأبواب المشتقّات ، وكلُّها مرتبطٌ بأساس تكوين اللغة العربية ؛ لأنها لغة اشتقاقٍ تقوم على أبواب الفعل الثلاثي التي لا وجود لها في جميع اللغات الهندية الجرمانية ، وهي اللغات التي تُكتب بالحروف اللاتينية ، ويدعونا إلى التشبه بها مَن ينسون الفارق الأصل بين لغة الاشتقاق ولغة النحت والتركيب .

ومتى كان إلغاء الفوارق بين أبواب الفعل الثلاثي ضربًا من المستحيل ، فالخلط بين ألفها ويائها يزيد المشكلات ولا ييسر صعوبةً واحدة من الصعوبات التي تيسرها القواعد المتبعة لأصغر التلاميذ . كلُّ ألفٍ رابعة فما فوقها تُكتب ياءً لأنها ياءٌ في المضارع أو المصدَر كما نفهم من النطق البسيط للأفعال والمصادر .

---

(١) راجع الجمهورية والأخبار عام ١٩٥٦م .

فنحن نقول اكتفى يكتفي ، واستوى يستوي ، واهتدى يهتدي ، واعتلى يعتلي ، ولا يوجد لسان عربي يصعب عليه أن يجري على هذه القاعدة في تصريف الأفعال . ونحن نقول كذلك : تعالَى تعاليًا ، وترامَى تراميًا ، وتداعَى تداعيًا ، ولا يصعب على أحد أن يأتي بالمصدر بداهةً وارتجالاً على هذا القياس .

وهكذا نرى أن القاعدة تُزيل اللبسَ وتحفظ للأفعال والمشتقات أبوابها وأوزانها ، ولا توقعنا في الخلط بين كل ألف وكل ياء . ومن تسليمات الإصلاح الذي يستطيعه عندنا من لا يستطيع أن يفك الخطَّ قولُ بعضهم إننا يجب أن نكتب كما نتكلم ؛ ليفهم عنّا جميع القراء ما نقول .

وعلى هذه القاعدة يقول ابن القاهرة (بُقُّه) ، ويقول السوري (تِمُّه) ، ويقول الصعيدي (خَشْمُه) إذا تكلموا عن الفم ، فكيف تكتب الفم في كتابٍ يقرأه القاهريون والسوريون وأبناء الصعيد ؟

وعلى هذه القاعدة يقول السوري (أجره) ، ويقول المصري (رجله) ، ويقول السوداني (كراعه) ، فكيف تكتبها في كلامٍ يقرؤه هؤلاء ؟ ونريد أن نعرف كيف نكتب الشمس والسماء والثورة والتوراة ؟ وينبغي أن نكتبها كما تُنطق : أشْمس ، وسسماء ، وثثوره ، وتتوراة ، فيزول الإشكال بحمد الله ؛ لأننا لا ننطق الألف واللام في هذه الكلمات كما ننطقها في كلمات القمر والبلد والجمل والبرتقال . إننا إذا فهمنا الفرقَ بين لغة الاشتقاق ولغة النحت بطلَ الجدال العقيم في أقوال (المصلحين) المتعجلين .

فالحركة جزءٌ من بنية الكلمة في لغة الاشتقاق ؛ لأنها قد تغيِّر معنى الكلمة من النقيض إلى نقيضه ، ويضاف إلى هذا الفارق أن المشتقات والمصادر تختلف في أبواب الفعل الثلاثي ، كما تختلف فتحَ فتحًا ، وكرُمَ كرمًا ، وبلَغ بلوغًا ، ولا تتغير هذه الأوزان جميعًا بتغيير حروف الكتابة ، ولا يمكن أن تتغير بتغير الأوزان »[1] .

(١) الأخبار ١٨ يونية ١٩٥٦م .

(٦)

الفصحى والعامية

بين لطفي السيد ومصطفى صادق الرافعي

كتب أحمد لطفي السيد عددًا من المقالات في جريدة الجريدة ١٩١٢ دعا فيها إلى تقريب الفصحى من العامية، والعامية من الفصحى، وقد اشترك عدد من الكُتاب في الرد على محرر الجريدة.

* وكتب الأستاذ مصطفى صادق الرافعي فصلاً في مجلة (البيان) تحت عنوان «الرأي العلمي في العربية الفصحى»[1] يرد فيه على دعاوى الكاتب، قال:

« إنما القرآنُ جنسيةٌ لغوية تجمع أطرافَ النسبة إلى العربية، فلا يزال أهله مستعرِبين به مُتَّحِدين بهذه الجنسية حقيقةً أو حكمًا حتى يتأذن الله بانفراط الخلق، ولولا هذه العربية التي حفظها القرآن على الناس وردَّهم إليها وأوجبها عليهم، لَمَا اطَّرد التاريخ الإسلامي ولا تراخت به الأيام إلى ما شاء الله، ولما تماسكت أجزاءُ هذه الأمة، ولا استقلت بها الوحدة الإسلامية، ثم لتلاحمت أسبابٌ كثيرة بالمسلمين، ونضبَ ما بينهم، فلم يبق إلا أن تستلحقهم الشعوب وتستلحمهم الأمم على وجهٍ من الجنسية الطبيعية لا السياسية؛ فلا يتبين مِن آثارهم بعد ذلك إلا ما يثبت عن طريق الماء إذا انساب الجدولُ في المحيط.

اللغة مظهرٌ من مظاهر التاريخ، والتاريخ صفةُ الأمة، والأمة تكاد تكون صفةَ لغتِها؛ لأنها حاجتها الطبيعية التي لا تنفكُّ عنها، ولا قوام لها بغيرها، فكيفما قلَّبتَ أمرَ اللغة من حيث اتصالِها بتاريخ الأمة واتصال الأمة بها وجدتَها الصفةَ الثابتة التي لا تزول إلا بزوال الجنسية وانسلاخ الأمة من تاريخها واشتمالها جلدةَ أمةٍ أخرى. فلو بقي للمصريين شيء

(١) البيان: م١/ ١٩١٢ (٣٠ ربيع الثاني ١٣٣٠).

متميز مِن نسب الفراعنة لبقيتْ لهم جملةٌ مستعمَلةٌ من اللغة الهيروغليفية .

وإن في العربية سرًّا خالدًا هو هذا الكتاب المبين (القرآن) الذي يجب أن يؤدَّى على وجهه العربي الصريح ، ويُحكَمَ منطقًا وإعرابًا بحيث يكون الإخلال بمخرَج الحرف الواحد منه كالزيغ بالكلمة عن وجهها ، وبالجملة عن مؤدّاها ، ثم هذا المعنى الإسلامي (الدين) المبني على الغلبة ، والمعقود على أنقاض الأمم ، والقَيِّم على الفطرة الإنسانية حيث توزعت وأين استقرت ، فالأمرُ أكبر من أن تؤثر فيه سَوْرَة أحمق أو تأخذ منه كلمةُ جهلٍ ، وأعضل من أن يزيله قلمُ كاتب ولو تناهت به سنُّ الدهر حتى بلغ من الأمة أربعة عشر جيلاً كالتي مرت منذ بدء التاريخ الإسلامي .

والقرآنُ الكريم ليس كتابًا يجمع بين دفتيه ما يجمع كتابٌ أو كتبٌ فحسب ، إذ لو كان هذا أكبرُ أمرِه لتحللت عُقَدُه وإن كانت وثيقة ، ولأتى عليه الزمان ، وليس يقول بهذا الرأي إلا ظنين قد انطوى صدره على غلٍّ وأجمع قلبه على دخلةٍ مكروهة » .

* **وكتب الرافعي تحت عنوان « الجنسية العربية في القرآن » يقول**[1] :

« إن القرآن تنزَّل من العرب منزلةَ الفطرة اللغوية التي يساهم فيها كل عربي بمقدار ما تهيأ له من أسبابها الطبيعية ، إذ كان بما احتواه من الأساليب وما تناوله من أصول الكمال اللغوي ، وما دار عليه من وجوه الوضع البياني قد هتك الحوائلَ ، ومحا الفروق ، فأجمعت على الكمال الذي كانت تتخيله ، وأنهم تمالأوا طوال الدهر على أن يهذِّبوا من لغتهم ليبلغوا بها مبلغ الكمال الوضعي على النحو الذي جاء به القرآن .

تلك سياسة القرآن في جمع العرب ، رأى ألسنتهم تقود أرواحَهم ، فقادهم من ألسنتهم ، فلما استقاموا له أقامهم على طريق التاريخ التي مرت فيها الأمم وطرحت عليه نقائصَها فكانت غبارها ، وأقامت فضائلَها فكانت آثارها » .

---

(١) العدد (١٠) : البيان م١/ ١٩١٢ (٣٠ جمادى ١٣٣٠) .

* « إن هذه العربية لغةُ دينٍ قائم على أصلٍ خالد هو القرآن الكريم ، وقد أجمع الأوَّلون والآخِرون على إعجازه بفصاحته ، إلا من لا عقل له مِن زنديقٍ يتجاهل أو جاهلٍ يتزندق ، فإذا كان المعجز في لغةٍ من اللغات بإجماع علمائها وأدبائها هو مِن قديمها ، فهل يكون الجديد منها كمالًا أم نقصًا ؟ ثم إن فصاحة القرآن يجب أن تبقي مفهومةً ، ولا يدنو الفهمُ منها إلا بالمران والمزاوَلة ودرسِ الأساليب الفصحى والاحتذاء بها وإحكام اللغة ، والبصر بدقائقها وفنون بلاغتها ، والحرص على سلامة الذوق فيها ، كل هذا مما يجعل الترخصَ في هذه اللغة وأساليبها ضربًا من الفساد والجهل .

فلا تزال اللغةُ كلها مذهبًا قديمًا ، وإنما يكون صاحبُ المذهب الجديد فيها رجلاً إلى حين ، ثم يدخل مذهبه معه القبر ، وما عسى يصنع كاتبٌ وعشرة ومائةٌ وألفٌ في لغةٍ ينبض على كتابها المعجز أربعمائة مليون قلب[1] ، وكم من أسلوبٍ ركيك أو ضعيف أو عامي ظهر في هذه اللغة منذ دوَّنوا وكتبوا ، وكم من فكرٍ فاسدٍ أو زائغ أو مدخولٍ ، فأين هذا كله وأين أثره في اللغة وأساليبها منذ ثلاثة عشر قرنًا ؟ لقد ابتلعته ثلاث عشرة موجةً ، فانحدر إلى أعماق الموت الطامي »[2] .



(١) أصبحوا الآن في (١٩٧٢) : ٧٠٠ (سبعمائة مليون) .

(٢) الهلال : فبراير ١٩٢٤م .

(٧)

مقررات المجامع اللغوية

انعقد المؤتمر الأول للمجامع اللغوية العلمية في دمشق عام ١٩٥٦ ، وحضرته وفود من مجامع اللغة العربية في القاهرة والعراق ودمشق ، ومراقبون من مختلف بلاد العالم العربي ، فأصدر كتابًا يتضمن الموضوعات والدراسات التي تناولها هذا المؤتمر ، كشفت هذه الدراسات عن خطةٍ خطيرةٍ في مواجهة اللغة العربية تبدو من ثنايا الأبحاث وتتجه نحو القضاء على الفصحى وفصلِها عن التراث .

الدكتور محمد محمد حسين

*** ناقش الدكتور محمد محمد حسين هذه الاتجاهات ونقدَها وكشفَ عن خلفيات التغريب التي تقف من وراءها ، قال :**

« اللغة العربية التي بحث هذا المؤتمرُ شئونها هي أقوى ما تقوم عليه الوحدة العربية من الروابط ، وهي الرابطةُ التي ارتفعت حتى الآن فوق كل مِراء ، فقد مارى أعداء العروبة زمنًا في أن العرب ينتمون إلى جنسٍ واحد ، فسمعنا أصواتَ المنكرين من الشعوبيين ودعاة الجاهلية الأولى بين فرعونيةٍ وفينيقية وأشورية وبابلية ، وما رَوْا حينًا في ارتباط القومية العربية بالإسلام ، فسمعنا من يزعم أن هذه الصبغة تُنفِّر غيرِ المسلمين من العرب ، وظلت رابطة اللغة تسمو على كل مِراء ، لا ينازع منازعٌ في أنها هي الرباط الأقوى بين العرب .

لذلك كان آخر ما يتوقعه القارئ في الكتاب الذي جمع ما أُلقي في هذا المؤتمر من بحوث أن يجد فيه ما يعين على توهين هذه الرابطة أو تفريق المجتمعين عليها من مثل الدعوات المريبة الهدّامة إلى مسخ اللغة الفصحى أو تبديل قواعدها وخطِّها .

ولكن واقعَ الأمر جاء مختلفًا عمّا يتوقعه القارئ وما يرجوه ، فامتلأ الكتاب في مواضع مختلفة بالدعوة إلى العامية ، وإلى تبديل الخط العربي وقواعد النحو

والصرف والبلاغة ، وإذا أعوزك أنْ تجد ذلك سافرًا صريحًا فستجده مستورًا خفيًّا يلبس زيَّ الناصح الغيور في مقال أحمد حسن الزيات عن « مجمع اللغة العربية بين الفصحى والعامية » ، ومقال علي حسن عودة (الأردن) عن « اللغة العربية الفصحى والعامية » ، ومقال أحمد عبد السلام (تونس) عن « الفصحى والعامية » ، ومحاضرة منير العجلاني (دمشق) عن « أثر اللغة في وحدة الأمة »، واقتراح إبراهيم مصطفى في « كتابة الهمزة والألف اللينة » ، ومقاله عن تيسير القواعد في اللغة ، ومقال طه حسين عن تيسير القواعد في اللغة .

ولم يَشِذَّ عن هؤلاء إلا صوتٌ واحد بدا وسط هؤلاء غريبًا في دعوته إلى التزام الفصحى في المدارس وفي القضاء وفي الصحافة وفي المجالس النيابية ، منبهًا إلى أن هذا هو السبيل الوحيد إلى علاج ما يسمونه مشكلة (الفصحى والعامية) . وذلك هو صوت الأستاذ عارف النكدي في بحثه « اللغة العربية بين الفصحى والعامية » .

* دعا أحمد حسن الزيات إلى التساهل في بعض قواعد الإعراب وعدم التشدد في قبول المتحدَّث به من الألفاظ والأساليب التي تجري على كل لسانٍ لكي (يسهل علينا تطوير الفصحى حتى تقترب من العامية) .

ودعا إلى إباحة استعمال المولَّد ، وإزالة السد القائم بين الفصحى والعامية ؛ لكي ينتُج من تداخل اللغتين وتفاعلهما لغةٌ تجمع بين محاسن هذه ومحاسن تلك .

ودعا حسن عودة إلى وضع معجم يسمى « معجم العامة » أو غير ذلك من الأسماء يُكتفى فيه بالمفردات التي نحتاج إليها في كافة مرافق الحياة ، وتحشد فيها أوضاعٌ جديدة للدلالة على مستحدثات العصر .

ومن الواضح أن الرجل يريد أن يخترع لغةً فصيحةً جديدةً ثم يدعو إلى تعميمها بتقييد مؤلفي الكتب المدرسية أن يكتبوا (بالفصيح المقترَح) ، أي إنه يُلزمهم أن لا يستعملوا

(الفصحى القديمة) التي يدعو إلى اختصارها ، واستبعاد غير المألوف من مفرداتها .

واقترح أحمد عبد السلام مندوب تونس أن يؤلف كلُّ قطر معجمًا صغيرًا لا يتضمن إلا الألفاظ العربية الفصيحة . واقتراحه هنا ينتهي إلى إيجاد لغاتٍ عربية متعددة تمثلها هذه المعاجم المقترَحة التي تحمي دارسَ اللهجات وميتَ اللغات بعد أن جمع الله العرب (بل المسلمين) على فصحى القرآن ، ويزيد في توسيع الهوة بين هذه المعاجم أن صاحب الاقتراح يوصي بالتوسع في قبول الكلمات المولَّدة والدخيلة وأن يشتغل عددٌ من علمائنا باللغات العامية وأن يدرسوها .

والذي يفضح هؤلاء الناس ويكشف عن مصدر هذه الوساوس في نفوسهم هو أنك تجد أن فريقًا منهم يفكرون بالإنجليزية أو بالفرنسية ثم يترجمون تفكيرهم إلى العربية ، تجد ذلك في محاضرات أنيس فريحة عن (اللهجات وأسلوب دراستها) التي نشرها معهد الدراسات العربية العالية بجامعة الدول العربية حين يفكر لِلُّغة العربية باللغة الإنجليزية ويريد أن يُلبس لغتنا أثوابًا لم تُعثر على قدِّها ولم تُجعل لها ؛ إذ يبث الاصطلاح الإنجليزي ثم يصطنع له اصطلاحًا عربيًّا يقابله .

وحين نجد منير العجلاني في موضوعه (رابطة اللغة والأمة) حين يصبُّ تفكيره في قوالب فرنسية ، ويبني كلامه على رأي لـ « هريو » أو « رينان » أو فلان من أصحاب المذاهب الغربية عمومًا والفرنسية خاصةً . ومنير العجلاني هذا لا يعترف بأن الإسلام رَحِمٌ وصلةٌ بين المسلمين ، وأنه جامعة من أوثق الجامعات ؛ لأنه يجري في تعريف القومية العربية على قياسها بمقاييس أوربا اللاتينية التي روَّجها اليهود منذ الثورة الفرنسية اليهودية ؛ يقول عند كلامه عن الدين بوصفه عنصرًا من مقومات القومية :

« كان الدين في العصور الوسطى يجمع الشعوب ويفرِّقها ، وأخذ أثرُه في تكوين الأمم يتضاءل في الزمن الحاضر ، وربما أسقطه غلاة القومية من حسابهم » .

وترديد الكاتب لاصطلاح (العصور الوسطى) هو أثرٌ من آثار الاستعباد الغربي الذي يخضع له تفكيره ؛ فتعبير (العصور الوسطى) تعبير أوربيّ يقترن في أذهان أصحابه بالتخلف والهمجية ؛ لأنه يقترن بالظلم والنظام الإقطاعي والرق وباستبداد الكنيسة وطغيانها . والذين يفكرون برءوس أوربية يستعملون هذا الاصطلاح بمعناه ذاك . ورغم الاختلاف الواضح بين ظروفنا وظروفهم ، فالعصور الوسطى تقابل عندنا عصرَ الرسالة المحمدية وأزهى عصور الإسلام ، فهي بالقياس إلى العربي وإلى المسلم عصرُ النور والمجد والعدل ، في الوقت الذي يعتبرها الأوربي فيه عصرَ الظلم والظلام والتخلف . أليس ذلك ضربًا من ضروب الاستعباد الفكري ؟!

* أما الاقتراحات التي تدعو إلى مسخ قواعدنا في اللغة وفي النحو وفي الإملاء والخط ، فقد جاءت على لسان طه حسين وصفيّه إبراهيم مصطفى الذي صدع بوحيه حين ألف منذ عشرين عامًا كتابًا ميتًا في النحو سماه « إحياء النحو » .

ألقى طه حسين محاضرة دعا فيها إلى العدول عن قواعد النحو الثابتة المتدارَسة التي اجتمع عليها العرب والمسلمون ، زاعمًا أنها لم تعد صالحة وأنها هي السبب في ضعف الطلاب وتخلفهم ، وتقدم إبراهيم مصطفى باقتراحين : أحدُهما في كتابة الهمزة والألف اللينة ، ودعا فيه إلى توحيد الصور الكتابية للهمزة . والآخر عن تيسير قواعد النحو ، وقد سحب إبراهيم مصطفى اقتراح الهمزة .

* شُغل المحاضرون والمقترحون بمشاكلهم الوهمية ما يقرب من نصف وقت المؤتمر ، على أن أكثرَ ما جاء في مقالاتهم بضاعةٌ مزجاة بارت في كل سوق ، وكلامٌ معادٌ مكرور ليس فيه جديد ، ولكن أصحاب هذه المذاهب المنحرفة يعتمدون في أسلوبهم على أن الناس إذا تكرر سماعُهم للباطل أوشكوا أن يصدِّقوه ؛ لذلك فهم يكررون القول حينًا بعد حين ، ودفعةً بعد فترة ، ولا ينضب لهم مَعِين في إلباس

مقالهم أليق الأثواب بالمقام ، وعرضِه من جوانب جديدة تقرِّبه من نفوس الناس .

وهم لا يسأمون التكرار ؛ لأنهم يعرفون أنهم يخاطبون في كل مرة جيلاً جديدًا غير الذي سمعهم من قبل ، وقد ينجحون في إغواء بعض من ضاقت عنه حِيلُهم من قبل ، وهم يعتمدون مع ذلك كله على أفراد ممن وصلوا إلى مراكز تسمح لهم بمديد العون في ترويج هذه الدعاوى وفي وضعها موضع التنفيذ . وأول ما يلفت النظر في هذه الكلمات والمقترحات ما انحدرت إليه مجامع اللغة العربية من ترويج الدعوات المريبة إلى تطوير اللغة وقواعدها ورسمها ، وهو تطوير يختلف أصحابه في تسميته ، ولكنهم لا يختلفون في حقيقته ، يسمونه تارة تهذيبًا ، وتارة تيسيرًا ، وتارة إصلاحًا ، وتارة تجديدًا . ولكنهم في كل الأحوال وعلى اختلاف الأسماء يَعنون شيئًا واحدًا هو التحلل من القوانين والأصول التي صانت اللغة خلال خمسة عشر قرنًا أو يزيد ، فكأنما القرآن قد أُنزل فينا اليوم ، وكأنما شعراء العربية وفقهاؤها وفلاسفتها وكتابها وأطباؤها ، ورياضيوها وطبيعيوها وكيمائيوها على اختلاف أزمانهم قد كتبوا ما كتبوا وألَّفوا ما ألَّفوا في الأمس القريب ، وكأنما المتنبي أو البحتري يخاطب جيلَنا ، لا تمييز بينه وبين شاعرٍ معاصر كالبارودي أو شوقي أو حافظ .

وهذه ميزة مَنَّ الله بها علينا ولم تحظ بمثلها أمة من الأمم ، فإذا تحللنا من القوانين والأصول التي صانت لغتنا خلال هذه القرون المتطاولة تبلبلت الألسنُ ، وأضاف كلُّ يومٍ جديدٍ تطلع على الناس شمسُه مسافةً جديدة توسع الخلف بين المختلفين ، حتى يصبح بين الشامي والمغربي مثل ما بين الإيطالي والإسباني ، وتصبح عربيةُ الغد شيئًا آخر يختلف كل الاختلاف عن عربية القرن الأول بل عربية اليوم والأمس القريب .

وتصبح قراءة القرآن والتراث العربي والإسلامي كله متعذرة على غير المتخصصين من دارسي الآثار ومفسري الطلاسم ، وعند ذلك يصبح كل جهدٍ

سياسي أو حربي أو أدبي مما يبذل اليوم في جمع شمل العرب عبثًا لا طائل تحته .

* وليس الخطرُ الكبير في الدعوة إلى العامية ولا هو في الدعوة إلى الحروف اللاتينية أو الدعوة إلى إبطال النحو وقواعد الإعراب أو إسقاط بعضها ؛ فالداعون بهذه الدعوات من صغار الهدّامين ومغفليهم الذين ليس لهم خطر العتاة ممن يعرفون كيف يخدعون الصبية بإخفاء الشراك ، وكيف يستدرجون الناس بتزوير الكلام ، إن الخطر الحقيقي هو في الدعوات التي يتولاها خبثاء الهدامين ممن يُخفون أغراضهم الخطيرة ويضعونها في أحب الصور إلى الناس ، ولا يطمعون في كسبٍ عاجل ، ولا يطلبون انقلابًا كاملاً سريعًا ، الخطر الحقيقي هو في قبول مبدأ التطوير نفسه ؛ لأن التسليم به والأخذ فيه لا ينتهي إلى حدٍّ معين ، أو مدًى معروف يقف عنده المطوِّرون ، ولأن التزحزح عن الحق كالتفريط في العِرض ؛ فالذي يقبل التزحزحَ عن الحق قيد أنملة واحدة يهون عليه أمثالها مرةً ثم مرات ، حتى يسقط في الحضيض . ومَن اعتراه شكٌّ في حقيقة ما يُراد بقرآننا وبلغته وبإسلامنا وكل تراثه ، فليقرأ قول طه حسين في كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) :

« وفي الأرض أممٌ متدينة كما يقولون ، وليست أقل مِنّا إيثارًا لدينها ولا احتفاظًا به ولا حرصًا عليه ، ولكنها تَقبل مِن غير مشقة ولا جهد أن يكون لها لغتُها الطبيعية المألوفة التي تفكر بها وتصطنعها لتأدية أغراضها ، ولها في الوقت نفسه لغتها الدينية الخاصة التي تقرأ بها كتبها المقدسة وتؤدي فيها صلواتها .

فاللاتينية مثلاً هي اللغة الدينية لفريقٍ من النصارى ، واليونانية هي اللغة الدينية لفريقٍ آخر ، والقبطية هي اللغة الدينية لفريقٍ ثالث ، والسريانية هي اللغة الدينية لفريقٍ رابع » .

[وليس هذا الكلام من صنع طه حسين ، فهو ترديدٌ لما قاله القاضي الإنجليزي

« ويلمور » من قبل في كتابه (عامية مصر)] ، « وبين المسلمين أنفسهم أممٌ لا تتكلم العربية ولا تفهمها ولا تتخذها أداة للفهم والتفاهم ، ولغتها الدينية هي اللغة العربية ، ومن المحقَّق أنها ليست أقل منا إيمانًا بالإسلام وإكبارًا وذِيادًا عنه وحرصًا عليه » .

فإذا وعى القارئ هذا القول وما وراءه فليلْقِ بكل ما سواه في وجه صاحبه ؛ لأنه ضربٌ من النفاق وأسلوبٌ في الكيد .

على أن تقديس لغة القرآن والتزام أصولها وقواعدها وأساليبها لم يكن في يوم من الأيام داعيًا إلى تحجر اللغة ، وجمود مذاهب الفن فيها ، ووقوفها عند حدٍّ تعجز معه عن مسايرة الحياة ، كما يشنع به الهدامون ويخدعون به الأغرار وصغار العقول ، وقصار الهمم ، فليس التطور نفسُه هو المحظور ، ولكن المحظور هو أن يخرج هذا التطور عن الأساليب المقررة المرسومة .

وذلك يشبه تقيدَ الناس في حياتهم الاجتماعية بقوانين الدين والأخلاق ، فليس يعني ذلك أنهم قد استُعبدوا لهذه القوانين ، وأنها قد أصبحت تحول بينهم وبين مسايرة الحياة أو الاستمتاع بخيراتها ولذائذها . ولكنه يعني أنهم يستطيعون أن يغدوا وأن يروحوا كيف شاءوا ، وأن يستمتعوا بخيرات الدنيا وطيباتها ويتصرفوا في ممالكها ويمشوا في مناكبها . كل ذلك في حدود ما أحل الله ، وكل ذلك مع التزام الوقوف عند حدود الله . كذلك اللغة ، وضع اللغويون والنحاة والبلاغيون لها حدودًا طابقوا بها مذهبَ القرآن وكلامَ العرب ، وتركوا للناس مِن بعد أن يستحدثوا ما شاءوا من أساليب ، وأن يتصرفوا فيما أرادوا من أغراض ، وأن يجددوا ما أحبوا مما يشتهون ومما تتفتق عنه عبقرياتهم ، ولكن كل ذلك لا ينبغي أن يخرج بهم عن الحدود المرسومة . فماذا في ذلك غير ضمان الاستقرار والحرص على جمع الشمل ؟ وهل ضاقت عربية البدو عن الاتساع لما نقل العربُ وما استحدثوا من معارف وعلوم ؟!

أليس عجبًا من العجب أن يصير إلى مركز القيادة في ذلك الحصن رجلٌ يشهد ماضيه الثابت المسجل فيما نَشر على الناس من صحف أنه كان حربًا على الجامعة الإسلامية وعلى الجامعة العربية لا يراهما إلا وهمًا من الأوهام ، وأنه [1] كان أول من رفع صوته بالدعوة إلى تمصير اللغة العربية ، ألمثلِ هذه الغاية يعمل مجمع القاهرة ؟!

* زعم رئيف أبو اللمع الأمين العام المساعد للشُّعَب الثقافية في مقدمة الكتاب أن « على اللغة أن تساير المجاري المتدفقة المسرعة من تحويرٍ وتبديلٍ وتعديلٍ وتجديد » .

والواقع أن هذا التطور الذي تحدث عنه الأمين على ثقافة العرب حادثٌ فعلًا ، وهو يحدث كل يوم ، ولكنه يحدث من تلقاء نفسه ولا تُحشد له المؤتمرات لتصطنعه ، والتطور على كل حالٍ ينبغي أن يكون بالقدر الذي لا يقطع صلتنا بالماضي ، وبالقدر الذي لا يُخشى معه أن يتطور إلى قطعِ صلة الأجيال المقبلة بالجيل الماضي أيضًا ، بحيث يتحول قرآننا وحديثُ نبينا وفقه فقهائنا إلى طلسمٍ لا يقرؤه إلا طلبةٌ من الكهان يحتكرون تفسير الإسلام ، هذا التطور واقعٌ لأن حاجات الحياة تدفع إليه .

وطه حسين ومَن ذهب مذهبَه يوهمون الناسَ بأن هناك خطرًا على العربية الفصحى أن يهجرها الناسُ إلى العامية إذا لم تخضع لما يريدونه من تطور ، والذي ينقض هذا الزعمَ الباطلَ مِن أساسه هو الواقع المشاهَد في القديم السالف وفي الحاضر الراهن الذي أثبت أن العربية قد عاشت جنبًا إلى جنب مع هذه اللهجات المحلية أكثر من ألف عامٍ حتى الآن .

فالخوفُ من إعراض أصحاب اللغة العربية عنها هو وهمٌ اخترعه هؤلاء المغرضون أو اخترعه لهم سادتهم ، ثم قاموا هم بترويجه ، وينقض هذا الوهمَ أو هذا الزعمَ أن العربية قد استطاعت أن تحيا خلال بيئاتٍ متفاوتةٍ وعصورٍ متطاولةٍ ودرجات من

(١) يقصد لطفي السيد .

الحضارة والمدنية، أدناها البداوة، وأعلاها ما وصلت إليه في بغداد وفي الأندلس، استطاعت وهي اللغة البدوية أن تكفي حاجاتِ ما جدَّ مِن علومٍ ودراسات، وظلت مع ذلك كله هي هي؛ نقرأ القرآن بعد أربعة عشر قرنًا من نزوله فكأنما أُنزل اليوم، ونقرأ الجاحظ والمتنبي بعد ألف سنة أو أكثر فكأنما نقرأ لكُتَّاب وشعراء معاصرين، وقد تجاورت لغةُ الأدب الرفيعة ولغةُ الحديث العاميةُ طوال هذه القرون على اختلاف البيئات، فلم تطغ إحداهما على الأخرى، ولم تنفر إحداهما من مجاورة صاحبتها.

وما أظن أحدًا سينخدع بما يبدو في ظاهر قوله من البراءة حين يتظاهر (مثل طه حسين) بأنه معارضٌ في استعمال اللغة العامية للكتابة الأدبية.

وقد اعتمد طه حسين على هذا الأسلوب نفسِه في الدعوة إلى تبديل النحو والخط حين قال: « إنْ أبيْنا إلا أن نمضي كما كان النحو وكما كانت الكتابة، فلابد أن تنشأ عن هذه اللغة العربية الفصحى القديمة لغاتٌ مختلفة كما نشأت الفرنسية والإيطالية والبرتغالية عن اللغة اللاتينية القديمة». ويخدع الناسَ عن حقيقة ما يدعوهم إليه حين يعقب بقوله: « وبعد، فلا أدعو أن تهجروا القديم مطلقًا، وعسى أن أكون من أشد الناس محافظةً على قديمنا العربي، ولا سيما في الأدب واللغة، ولكن لِمَ لا يكون النحو القديم والكتابة القديمة والبلاغة القديمة وكل هذه العلوم العربية التي أُنشئت في عصرٍ غير هذا العصر الذي نعيش فيه، لِمَ لا يكون هذا كله متطورًا لمّا تطورت اللغة؟ نحفظ قديمه لدرس المتخصصين في الجامعات وفي المعاهد، ونتيح للملايين البائسة من الصبية والشباب أن يتعلموا تعليمًا قريبًا سهلًا».

ولكي ندرك خطرَ هذه الدعوات ونفهم حقيقةَ مغزاها لا بد لنا أن نقرنها إلى أمثالها فننظر إليها في ظل ما نسمعه من الدعوة إلى تطوير عاداتنا وتقاليدنا وتطوير أدبنا، شعره ونثره، شكلاً وموضوعًا وأسلوبًا، وتطوير قيمنا ومثلنا الاجتماعية

والأخلاقية ، وتطوير شريعتنا ، بل تطوير إسلامنا نفسه .

مَنْ أَجَالَ النظرَ في هذا كله وقرن بعضَه إلى بعضٍ عرف أن أصلَ هذه الفروع واحد ، وأن روحَ الدعوة فيها جميعًا واحدة ، وأن أصحابها لا يقنعون إلا بقطع كل ما يربطنا بإسلامنا وعروبتنا وشرقيتنا من وشائج وصلات . عند ذلك نفقد طابَعَنا الذي يميزنا بوصفنا جماعةً أو قومًا أو أمة .

وإذا فقدنا طابعنا فقدنا كياننا ، وفقدنا القدرة على التكتل والتجمع ، وأصبح من اليسير على الشرق أو الغرب أو كائنًا من كان مِن خلق الله أن يُلحِقَنا به ، ويجعلنا تابعين له ، ندور في فلكه ونُسبِّح بحمده من دون الله .

بقي بعد ذلك أن أشير إشارةً موجزة إلى مصدر هذه الدعوة ، كيف بدأت ومِن أين ثارت ، فقد يعين ذلك على تقديرها وعلى تصوُّر ما تنطوي عليه من الصدق والإخلاص والبراءة من الهوى .

لم يُسمَع لداعٍ بهذه الدعوة صوتٌ قبل القرن الأخير ، وكلُّ ما كان قبل ذلك من إشارةٍ إلى العامية أو ما كان يسميه قدماء المؤلفين (خطأ العوام) فقد كان المقصود به تقويم اللسان والتنبيه إلى الخطأ ، لا الاحتفاء بألفاظ العامة وأساليبهم وتسجيلها والدعوة إلى معارَضة لغة القرآن بها . فالدعوة لم تنشأ إلا في ظل استعباد الغرب لبلاد العرب والمسلمين ، وفي حمايته من ناحية أخرى ، وفي حضانة التبشير من ناحية أخرى ، ويكفي أن أذكر على سبيل المثال أسماءَ : سبتا ، وفولارز ، وباول ، وفيلوت ، ويوريان وماسبيرو ، الذين قادوا هذه الدعوة في مصر منذ سنة ١٨٨٠ ، فظهر صداها في صحيفة المقتطف الشهرية أولاً سنة ١٨٨٢ ، ثم انتقل إلى بقية السماسرة .

وبعد .. فقد وعد الله سبحانه أن يحفظ قرآنه : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ﴾ وهل يكون حفظه إلا بحفظ لغته ، وإني لأعرف أن الهدامين أضعف كثيرًا ،

وإنما أقول ما أقول إبراءً للذمة وإغنامًا للأجر ، وخضوعًا لسنة الله الذي يضرب بالحق الباطل ، والذي ألزمَ أهلَ الإيمان محاربة أهل الزيغ والضلال ومكافحتهم ، ليبلو بعضَ الناس ببعض ، إن هذه اللغة ليست ملكًا لطه حسين وإبراهيم مصطفى والقوصي ومَن شايعهم ممن يخافهم أو يرجوهم أو يُضله شيطانهم ، بل هي ليست ملكًا للمصريين وحدهم ، بل هي ليست ملكًا للعرب وحدهم ولا للمسلمين وحدهم مِن أهل هذا الجيل ، وإنما هي أمانة يتحتم علينا أن نحفظها للأجيال مِن بعدنا كما تلقيناها ممن قبلنا ، أقول هذا وأنا أعلم ما سيردُّ به هذا النفر عليَّ . سيقولون : « كلما حدَّثناكم في شيء أقحمتم فيه الإسلام وقلتم : القرآن القرآن ، لا حجة لكم غير هذا !! » .

ونحن نقول : نعم ، القرآن والإسلام في تقديركم شيءٌ هين يسير ، وهو في تقديرنا كبيرٌ خطير ، ونحن لا نبالي شيئًا تزينونه وتزخرفونه إذا أَبعدنا عن القرآن والإسلام ، فإن كان القرآن والإسلام عندكم لونًا من الألوان ، وواحدًا من اعتباراتٍ كثار ، فهو عندنا كلُّ شيء ، به نحيا وعليه نموت ، وذلك بأن الحياة عندكم نعيمٌ وزخرف ومتاعٌ ثم لا شيء بعد ذلك إلا الفناء ، فلا قيمةَ عندكم لشيء لا يتحوَّل إلى لذة أو شهوة أو أرقام ، أما نحن فالحياة عندنا مَعبَرُ الآخرة وطريقٌ إليها ؛ من أجل ذلك نبني فيها ونعمل ونكافح ونجاهد ؛ لذلك كان الأدب عندكم لهوًا ومتاعًا ، وخرافاتٍ وأوهامًا ، لذةً للشذّاذ والفارغين ، وكان عندنا أسمى من ذلك وظيفةً وأعز مكانًا . ومع ذلك كله فالقرآن والإسلام هو سبيلنا إلى العزة التي تطلبونها ولا تروْن سواها ؛ لأن الذي يفقدها يفقد الضمير ومراقبةَ النفس ومحاسبتها في الصغير والكبير ، ويفقد الدافعَ القويَّ الصادق إلى العمل المثمر النافع ، ويفقد الحصانة والمناعة التي تجعله يتماسك ولا ينهار أمام الشهوات والمغريات . ومَن فقدَ ذلك كلَّه فقد الدنيا .



(٨)

موقف العامّيّة من اللغة العربية الفصحى

نشر مجمع اللغة العربية سنة ١٩٤٧ تقريرًا تحت عنون : « موقف اللغة العامية من اللغة العربية الفصحى » ، وقد تضمن تهمًا موجهة إلى لغة القرآن ، أهمها أنها فقدت كثيرًا من المرونة الضرورية لتطور اللغات ، وقال إن العامية لا تزال تتطور عصرًا بعد عصر ، وفي العامية من المرونة كلّ ما للكائن الحي .

ردُّ السيد محب الدين الخطيب

أولُ ما يلفت الأنظار في هذا الهجوم على اللغة العربية اتهامها بأنها تأبى التطور على من يريده لها ، ومعنى الاستقرار وعدم التطور عند من يفهم مثل هذه الأمور مثل (إرنست رينان) في كتابه « تاريخ اللغات السامية » : « إنَّ العربية بلغت درجة الكمال وسط الصحاري عند أمةٍ من الرُّحَّل ففاقت أخواتها بكثرة مفرداتها ودقة معانيها وحسن نظام مبانيها ، وكانت مجهولةً عند الأمم ، لكنها مِن يوم عُلمت ظهرت للناس في حُلل الكمال ، ولم يُعرف لها في كل أطوار حياتها طفولةٌ ولا شيخوخة » .

إن اللغات ليست ألعوبةَ أطفالٍ أو ملهاةَ معتوهين ، بل هي تراث ألوف الأجيال من ملايين السنين ، وإن اللغة العربية قد استكملت الدورَ الأول من تطورها قبل أن توجَد اللاتينية واليونانية والسنسكريتية فضلاً عن الفارسية والفرنسية والإنجليزية . فكانت لغةُ جنوب جزيرة العرب قبل عشراتٍ كثيرة من ألوف السنين تسمَّى في اصطلاح علم اللغات (اللغة السامية) وهي الآن منقرضة ؛ لحلول بنتها البِكْر سيدة لغات الدنيا في محلِّها .

فكانت عند ظهور الإسلام أكملَ لغةٍ بدوية وأجملها في الدنيا ، ولا يستطيع اللاتين أو الإغريق أو السكسون أو الجرمان أو الصقالبة أو آريو الشرق من فرسٍ

وهندٍ فضلاً عن التورانيين والصينيين وأمم الملايو أن يدَّعوا للغةٍ من لغاتهم أنها كانت قبل حضارتها وصناعاتها وفلسفاتها تبلغ من الكمال والجمال جزءًا من مائة جزء من كمال العربية قبل الإسلام .

ذلك تطور اللغة العربية في دوره الأول ، أما التطور في دوره الثاني فإنه حاجة من حاجات كل لغةٍ ما دامت النفسُ البشرية ومداركُ أهلها في تقدم واعتلاء . وليس من اختصاص التطور في هذا الدور الثاني أن يمسَّ جوهر اللغة أو يخرج عن سنتها أو يعبث بجمالها ، بل يتناول توسعَها باتساع حاجات أهلها . وإن العربية بسننها ونظام تكوينها ومرونة صِيَغِها واطِّراد الاشتقاق فيها بنوعيه الأصغر والأكبر تُعد أكثرَ لغات الأرض قابليةً لهذا التطور الذي يضمن لها الغذاء المستمر والنجاح الدائم .

وهذا ما كان يُنتظر من مجمع اللغة العربية وأعضائه أن يصرفوا له هِمَمَهم ، أما نحن فلم نكتف بأن نكون على غير استعداد للبناء ، بل نحاول أن نمد أيدينا إلى أثمن مواريث الإنسانية ابتغاءَ تشويهه ، حتى صرنا نخشى أن يتحول إلى مجمع اللغة العامية !.

والذي يسمع حديثَ الفصحى والعامِّية في أمتنا العربية ومبلغَ التفاوت بينهما يظن أن ذلك خاصٌّ بنا ، وأن هؤلاء الأسياد من الإفرنج غير مصابين بمثل مصيبتنا ، فإن برناردشو يقول في مقدمة قصته (بيجماليون) : « إنه ما من إنجليزي يفتح فمه بكلمة إنجليزية إلا ويجد إنجليزيًّا آخر يضحك ساخرًا من نطقه ولهجته ؛ لأن الإنجليز لم يتفقوا بعد على طريقة التكلم بينهم » .

وعلى كل حال فإن هناك حقيقةً لا ريب فيها ، وهي أن تطور العامية في أوطان العرب متجهٌ إلى التقرُّب من الفصحى ، وأن عاميةَ اليوم في مصر والشام أفصحُ مما

كانت قبل خمسين سنة ، وستكون بعد خمسين سنة هي الفصحى مع التسامح في بعض الإعراب .

كما أنه من الغش إيهامُ الناس بأننا نحن العرب وحدنا لنا لهجات عامية بعيدة عن الفصحى ، فإن من الغش كذلك ادعاء أن العامية تتطور في البلاد العربية تطورًا يزيدها بعدًا عن الفصحى ، نعم إنها تتطور بأسرع مما تتطور به اللغات العامية في جميع الدنيا ، ولكن تطورَها هذا متجهٌ نحو الفصحى ، وإن العامة من الرجال والنساء يتوخوْن ذلك ويعتمدونه .

وأعتقد أن عامية مصر والشام ستذوب في الفصحى بأسرع من المدة التي احتاجت إليها العربية في الحلول محلَّ القبطية في مصر ، ومحل السريانية في الشام ، هذه السرعة في التهام العربية ضرائرَها من خواص لغة الضاد ، ولا يُعرف مثلُ ذلك لغيرها كما نعرفه لها . وأنا أعتقد أنه لو أن التعليم في بلادنا أيام الاستعمار والاحتلال الأجنبي لم يكن شعوبيًا ، لكان عددُ الأوفياء من مثقفينا لعروبتهم ، والجادِّين من علماء الإسلام في التعريف بجمال هذا الدين وأنظمته ، كافيًا لإحداث انقلابٍ في التفكير العالمي تكون فيه العربيةُ لغةً عالمية .

إن الفرق الحقيقي بين العامية والفصحى في أمة الضاد ، هو أن الفصحى باعتبارها امتدادًا جغرافيًا إلى بلاد الجامعة العربية يجعل منها ـ في الثقافة والأدب على الأقل ـ وطنًا واحدًا ، فإذا اخترنا العدولَ عن الفصحى إلى العامية سيترتب على ذلك تغيير جديد في سياستنا الدولية ؛ لأننا نبتر به أقوى آصِرةٍ تربط مصرَ بتلك الدول ، بل إن امتداد العربية الجغرافي يتسع ويفشو إلى أبعد من حدود الوطن العربي ؛ لأن لغة القرآن عالمية مشترَكة بين خمسمائة[1] مليون مسلم تخفق قلوبهم

(١) يبلغ عدد المسلمين اليوم حسب آخر تعداد ٧٠٠ مليون (١٩٧٢) .

نحونا ، فالانكماش تحت جناح (الأدب العامّي) سيهدم تعاوننا الثقافي ، وسيصرفنا ، ويصرف عنا هذه الأنظار ، وسيطفئ جذوة العواطف المشبوبة في قلوب مسلمي العالم نحو الأمة التي نزل القرآن بلغتها .

ومسألة امتداد العربية الفصحى في التاريخ تتناول تراث العروبة والإسلام الذي ملأت بقاياه الدنيا ، بعد كلّ ما أتلفه هولاكو والتتار والصليبيون والإسبانيون ، فضلاً عن جهالة عربِ العصور الأخيرة بما أهملوا فيه حتى تَحوَّلَ كثير من هذه التركة إلى خزائن أوربا . فاقتراحُ عدول مصر عن الفصحى إلى العامية معناه الاستغناء عن تراث العروبة والإسلام والتنكر له وصرفُ النشء عن أن يكون تنظيمه والعناية به من مجال جهادهم وجهودهم .






الباب الثاني

معارك الأدب العربي

- نظرية الإقليمية في الأدب العربي
- القرآن الكريم في كتاب النثر الفني
- حديث الأربعاء
- نقد كتاب « في الشعر الجاهلي » وفي « الأدب الجاهلي »
- الأدب العربي واللغة العربية
- مرج راهط : مرجرات
- الأخلاق عند الغزالي
- الأدب المهموس والأدب الصادق
- أدب جبران خليل جبران
- بين القديم والجديد
- كتاب : شعراء النصرانية في الجاهلية
- دفاع عن البلاغة
- الأدب المكشوف




(٩)

نظرية الإقليمية في الأدب العربي

ظهرت نظرية الإقليمية في الأدب العربي في كتابات الدكتور أحمد ضيف، ثم الأستاذ أمين الخولي، وقد عارض الأستاذ ساطع الحُصَري هذه النظرية فقال:

نقد ساطع الحصري[1]

يزعم أصحاب هذا المذهب أو هذه النظرية أن الأدب العربي كان إقليميًّا اختلف من إقليم إلى إقليم، وهو لا يزال إقليميًّا يختلف من إقليم إلى إقليم، ويجب أن يبقى إقليميًّا يساير خصائصَ كل إقليمٍ من الأقاليم.

إنهم كانوا يقصدون بذلك - قبل كل شيء - القطر المصري نفسَه؛ فكانوا يقولون: إن أدباء مصر امتازوا - ولا يزالون يمتازون - على أدباء سائر الأقطار العربية بخصائص عديدة، فيجب على الباحثين أن يُظهروا تلك الخصائص، كما يجب على الأدباء أن يتمسكوا بها ويَزيدوها قوةً وبروزًا، ويجعلوها أشد إقليميةً ومصريةً مما هي عليه الآن.

إن هذه النظرية كانت وثيقةَ الاتصال بالآراء السياسية التي كانت تسود محافل المفكرين في مصر في عهد إنشاء الجامعة المصرية؛ إذ في ذلك العهد كانت مصر منطويةً على نفسها، شبه منعزلة عن سائر الأقطار العربية من الوجهتين المادية والمعنوية، إنها كانت ضئيلة الاتصال بها، فلا تعرف شيئًا يُذكر عن أحوالها.

فلا غرابة والحالة هذه أن يفكِّر بعضُ أساتذة الأدب تفكيرًا إقليميًّا فيقولون بإقليمية الأدب العربي.

تظهر بوادر هذه النظرية بوضوح في المحاضرات التي ألقاها أحمد ضيف في الجامعة المصرية ونشرها تحت عنوان «مقدمة في بلاغة العرب» قال فيها ما نصه:

---

(١) ساطع الحصري: الإقليمية جذورها وبذورها.

« إنها ليست آداب أمة واحدة ، وليست لها صفة واحدة ، بل هي آداب أممٍ مختلفةِ المذاهب والأجناس والبيئات » .

ومما يلفت النظر أن أحمد ضيف لم يعلن عن عقيدته هذه بعد البحث والاستقراء والمقارنة ، بل ذكرها في مستَهَلِّ المقدمة كأنها من الحقائق التي لا تحتاج إلى دليل وبرهان ، والتي يجب أن تُتَّخذ أساسًا للأبحاث والدراسات الأدبية ، في حين أن شيئًا من التوسع والتعمق في درس حياة الأمم المعروفة وآدابها يكفي للتأكد من أن « اختلاف المذاهب والأجناس والبيئات » لا يستوجب تعددَ الأمم والآداب ؛ لأن كل الأبحاث العلمية تدل دلالة قاطعة على أنه ما من أمةٍ تخلو - ولا من أدبٍ يخلو - من الاختلاف في المذاهب والأجناس والبيئات .

* ولكن كلمة أحمد ضيف كانت بمثابة البذرة الأولى لنظرية الإقليمية . وقد تولى بعده **الأستاذ أمين الخولي** تنمية هذه البذرة وتقوية هذه النظرية ، بل إنه سعى إلى دعم هذه النظرية ببراهين عديدة ونشرها بوجه خاص بين طلابه وحثهم على الاستنارة بها والعمل بموجبها .

وقد شرح أمين الخولي نظريته في محاضرة عامة ألقاها سنة ١٩٣٤م ثم نشرها في مجلة كلية الآداب - مايو ١٩٣٤ - على شكل مقالة تحت عنوان « مصر في تاريخ البلاغة » .

اعترض الأستاذ أمين الخولي في مقالته هذه على من يقول بوجوب درس الأدب العربي على أساس (التقسيم الزماني) ، وقال بضرورة العدول عن هذا التقسيم إلى (التقسيم المكاني) ، ودرسِ الأدب العربي (إقليمًا بعد إقليم لا عصرًا بعد عصر).

يقول الخولي : « نحن نرى أن العلم يقرِّر أثر البيئة ، فعّالاً عتيقًا ، ينازع الوراثةَ أثرَها ، فكيف يريد علماء تاريخ الأدب أن ينسوا أو يهملوا تأثير البيئة ؟! وكيف يريدون أن يجعلوا هذه الدنيا العريضة التي حكمها الإسلام وسكنتها العربية « بيئةً

واحدة ؟! » ذلك ما لا قوةَ لمنصف عليه » .

هنا يستشهد الأستاذ الخولي بالعلم ، ولكن شهادة العلم في هذا الصدد عندما تُفهم على حقيقتها لا تؤيد النظرية الإقليمية في الأدب العربي بوجهٍ من الوجوه ؛ ذلك لأن تقرير تأثير البيئة شيء والقول بالإقليمية شيءٌ آخر ، وتقرير تأثير البيئة في الأدب شيء والقول بإقليمية الأدب شيء آخر ؛ لأن مفاهيم البيئة – في نظر علم الاجتماع – من المفاهيم المفصَّلة التي تتألف من عناصر كثيرة جدًّا ، ومتنوعة تنوعًا هائلاً ؛ فإن هناك البيئة المادية والبيئة المعنوية . فالبيئة المادية تشمل الخصائصَ الجغرافية والمناظر الطبيعية ، أما البيئة المعنوية فتشمل الأحوال الاجتماعية والسياسية والعلمية والأدبية والدينية والأخلاقية ، وهذه الأمور لا تختلف من قطرٍ إلى قطر فحسب ، بل تختلف من مدينة إلى مدينة .

ومن الأمور التي لا تحتاج إلى برهانٍ ، أن آثار الأدباء السالفين والمعاصرين تؤلف جزءًا هامًّا جدًّا من البيئة المعنوية التي تؤثر في الإنتاج الأدبي تأثيرًا كبيرًا ، ولذلك كله نستطيع أن نؤكد أن تأثير البيئة لا يكون دليلاً على إقليمية الأدب .

فإذا تأملنا واقعَ الأدب العربي في الماضي القريب والبعيد من ناحية ، وفي أيامنا هذه من ناحية أخرى ، نجد أمامنا آثارًا أدبية متنوعةً جدًّا ، ولكننا لا نستطيع أن نُرجع هذه الأنواع إلى قطر من الأقطار أو إقليم من الأقاليم .

فلنأخذ المتنبي مثلاً ، نحن نعلم بأنه وُلد في الكوفة ونشأ في البادية ، ثم عاش في بغداد وحلب ودمشق ، وسافر إلى القاهرة ، كما قضى البعضَ مِن سني حياته في بلاد فارس ، فكيف يمكننا أن نربطه بإقليمٍ من هذه الأقاليم العديدة ، وبيئةٍ من هذه البيئات المتنوعة ، فنعتبر آثاره محصولَ ذلك الإقليم أو تلك البيئة؟ ثم إذا لاحظنا تأثيره وبحثنا عن مبلغ انتشار آثاره بين الأدباء والمثقفين ، وجدنا أن ذلك

أيضًا لم يقتصر على إقليمٍ دون إقليم ، بل شمل جميع الأقطار العربية دون استثناء .

ومما لا يجهله أحدٌ أن عددًا غير قليل من القصائد التي تولدت في مدينةٍ من المدن من قريحة شاعرٍ من الشعراء ، ولَّدتْ نظائرَ عديدة ، من قرائح شعراء عديدين في مختلف الأقطار العربية .

وقصيدة « يا ليلُ الصبِّ متى غدُه » مثلاً حظيت بمعارضات عدد كبير من الشعراء في مختلف العصور ، وإذا حصرنا نظرَنا في عصر النهضة الحديثة وحدَها ، وجدنا لها معارضاتٍ بقلم شوقي في مصر ، وخير الدين الزركلي في الشام ، ومهدي البصير في العراق .

هذا وإذا استعرضنا آثار أدباء عصر النهضة الحديثة بوجه خاص ، وجدنا ـ من جهةٍ ـ مشابهةً كبيرة بين بعض الأدباء الذين ينتسبون إلى أقطار مختلفة ، كما وجدنا ـ من جهة أخرى ـ تباينًا كبيرًا بين بعض الأدباء الذين ينتسبون إلى قطر واحد .

ولاشك أن معروف الرصافي ـ الذي نشأ وعاش على شواطئ دجلة ـ يشبه في وجوه عديدة حافظ إبراهيم الذي عاش ونظم في وادي النيل ، ويجب ألا يَعْزُبَ عن البال أن الأخطل الصغير ، ومصطفى الغلاييني ، وسليم حيدر ، وسعيد عقل ينتسبون إلى قطرٍ واحد على الرغم مما بين آثارهم واتجاهاتهم من فروق عظيمة .

وبناءً على ما سبق نستطيع أن نؤكد أن اختلاف البيئة المادية والمعنوية طوال الحياة يفسر لنا كثيرًا من خصائص الشعراء والأدباء ، ولكنه لا يبرهن على إقليمية الأدب العربي بوجهٍ من الوجوه .

ومن الحقائق التي يجب ألّا تعزب عن البال : أن الأدب العربي حافظَ على صفته « الموحَّدة والموحِّدة » حتى في أسوأ عصور تفككِ الدول العربية ، وتفتتِ شعوبها ، وحتى خلال العهود التي ما كان يتيسر فيها الاتصال بين البلاد العربية إلا على ظهور

البغال والجمال ، وعلى متن الزوارق والسفن الشراعية ، والتي ما كان يتم انتقالُ الآثار الأدبية خلالها إلا عن طريق الأخذ بالمشافهة والحفظ في الأذهان والاستنساخ باليد .

فهل من المعقول أن يفقد الأدب العربي هذه الوحدة العريقة في هذا العصر الذي توافرت خلاله وسائل الاتصال بالبواخر والقطارات والسيارات والطائرات ؟! كيف يجوز لنا والحالة هذه أن نقول بإقليمية الأدب العربي وندعو إليها ؟! كلا ، لا يوجد ولن يوجد أدبٌ مصري وأدبٌ عراقي أو شامي ، أو أدب تونسي ، وإنما وُجد ـ وسيوجد ـ أدباء مصريون ، وعراقيون وشاميون وتونسيون ، لا يوجد ولن يوجد شعرٌ مصريٌّ وشعرٌ لبناني وشعرٌ عراقي ، وإنما يوجد وسيوجد شعراء مصريون وشعراء عراقيون وشعراء تونسيون ، وجميع هؤلاء الأدباء والشعراء سيتضافرون تارةً وسيتبارون طورًا عن قصدٍ أو غير قصد ، عن شعورٍ أو دون شعور ، في مضمار ترقية الأدب العربي وإيصاله إلى ذروة الكمال والاعتلاء .



(١٠)

القرآن الكريم في كتاب « النثر الفني »

بين زكي مبارك ومحمد أحمد الغمراوي

الدكتور الغمراوي[١] :

* « الخصومة بيني وبين الدكتور زكي مبارك ليس منشؤها ما يعتنقه الدكتور زكي مبارك ، ولكن ما يعلن الدكتور ويدعو إليه ، فاعتقاده ودينه أمرٌ بينه وبين ربه ، أما ما يعلن ويكتب فأمرٌ بينه وبين الناس ، هو حرٌّ فيما يرى ويفكر ، وفيما يعتقد ، ما اقتصر ذلك على ذات نفسه ، أو ظلَّ سرًّا بينه وبين خلصائه ، ولكن يفقد تلك الحرية في اللحظة التي يحاول أن يتخذ من الأدب وسيلةً لبث آرائه ومعتقداته بين الناس ، إنه في تلك اللحظة يصطدم بما يعتقد الناس ، إذا كان ما يعتقد يخالف ما يعتقدون ، خصوصًا إذا كان ما يعتقدونه هو الحق ، وما يدعو إليه هو الباطل .

تركْنا الدكتور كلَّ هذه السنين يبدي ويعيد في الأخلاق وفي غير الأخلاق مما يتصل بالدين اتصالاً وثيقًا أو غير وثيق ، من غير أن نتعرض له إلا مرتين تفصلهما خمس سنين ، الأولى : حين ختم كلمةً له في نعيم الجنة بذلك الدعاء الماجن : « اشغلني عنك يا رباه بأطايب نعيم الجنة ؛ فإن نظري لا يقوى على نور وجهك الوهّاج » ، والثانية : حين كتب فقال : « أعوذ برب الفلق مِن خيرِ ما خلق » الذي أنكره ابتداءً حين حوسب على بعض ما فيه ، ثم أقرَّ به لمّا أيقن أن لن يصدِّقه أحد في الإنكار .

مناسبتان اثنتان بينهما خمس سنوات لم نتعرض للدكتور إلا فيهما مِن عُمْرِ الدكتور المملوء بما يؤاخَذ عليه في الأدب والأخلاق والدين .

---

(١) مقالات الأستاذ محمد أحمد الغمراوي مجلة الرسالة ـ المجلد الثاني عشر (١٩٤٤) الأعداد : (٥٦، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٩، ٥٧٢، ٥٧٤،٥٧٣، ٥٧٨، ٥٨٠) .

وقد وقع الرجل على حيلةٍ أخذها من صديقه الشيطان (العدد ٢٣٠ من الرسالة) هو أن يسمِّي المسمَّيات ضدَّ أسمائها ليَدخل على بعض النفوس عن طريق الإيحاء . فسترُ الإنسان جسمَه بالثياب رياءٌ واعوجاجٌ في الضمير (العدد ٥٢٩ من الرسالة) ، والدعوة إلى تعريته دعوةٌ إلى الحياة ، واحتضان الفتاة للفتى هو مثال الفرح النبيل (العدد ٤٤٦ من الرسالة) ، وهجوم الفتاة على الفتى طاعةٌ لغريزة كريمة ، وانتهابُ الجمال هو في ذاته شكرانٌ لواهب الجمال (العدد ٤٥٥ من الرسالة) ، والشيطان مخلوقٌ شريف (العدد ٢٥٧ من الرسالة) ، والأديب الحق يستبيح في عتاب الأقدار ما لا يُباح (العدد ٣٥٥ من الرسالة) ، وبعض الكفر إيمانٌ ولكن أكثرَ الناس لا يفقهون (العدد ٤٩٣ من الرسالة) .

ولست في شيء مما كتبتُ أو أكتبُ عن هذا الرجل متجنيًا عليه أو مبالغًا ؛ فتلك المعاني التي نسبتُها إليه آنفًا ليست مِن عندي ولكن مِن عنده ، هي بعض عباراته تشهد عليه وبعض بضاعته تُرَدُّ إليه .

وحيلةٌ أخرى لهذا الرجل أن يُلقي إليك المعنى الذي يعرف أنك تأباه مقرونًا بمعنًى يعرف أنك ترضاه ؛ ليسهلَ عليك بهذا قبول ذاك ، أو يوقفك موقفَ المرتاب ، فتراه مثلاً يقول لك : « انتفعَ الصوفية بسماحة الإسلام وهو دينٌ يأبَى أن يكون بين المسلم وربه وسيط ، فقرروا أنهم أرفع من الأنبياء ، وهذا كفرٌ بظاهر القول ، ولكنه في الجوهر غاية الإيمان » .

فانظر كيف رتّب على المعنى الذي يعرف أنك ترضاه معنًى يعرف أنه لو ألقاه إليك مجردًا لأبيتَ عليه ولنبذتَ إليه ، والمعنى الذي ألقاه معنًى ذو نتوءٍ كرأس إبليس ، ظاهرُه أن الصوفية يضعون أنفسهم فوق مرتبة النبوة ؛ لأنهم أعرفُ بالله وأرعى له من الأنبياء ، وباطنُه أنه ليس بهم ولا بك إذا ارتقيتَ مثلهم إلى الأنبياء

حاجةٌ ، وإلا كان بينك وبين الله وسطاء ، والإسلام يأبى أن يكون بين المسلم وربه وسيط ، فتلك هي في رأي زكي مبارك سماحة الإسلام ، وبها انتفع الصوفية ، فلا الإسلام يُهدَم بسماحةٍ حمقاء كالتي نسبها إليه زكي مبارك ، ولا الصوفية بلغ بهم الغرور أن يروا أنفسهم فوق الأنبياء .

ومَثَلٌ آخر في نفس الباب قوله : « وفي طلب السلامة مِن أذى السفهاء قال الرسول : « نحن معاشر الأنبياء لا نورَّث ، وما تركناه صدقة » والعدل يوجب أن يكون ما يترك الأنبياءُ ميراثًا حلالاً لأبنائهم ، ولكن الحرص على قطع ألسنة المتزيدين هو الذي أوجب أن يَحرِم الأنبياء أبناءهم من ذلك الميراث ، وذلك ظلم جميل » .

هكذا يقول زكي مبارك وهكذا يقدِّم لقرائه في هذا الكلام قنبلةً ملفوفة تكفي لنسف أي إيمان . دعك مما في كلامه هذا من مثل « جميل » و« رسول » و« أنبياء » و« قطع ألسنة المتزيدين » ، وتأمل ما وراء ذلك تجده يريد أن يُدخل في نفسك أنَّ تركَ الأنبياء أموالهم كلها صدقةٌ شيءٌ فعلوه من عند أنفسهم لا بأمر ربهم ، وأنهم بذلك خالفوا العدل ووقعوا في أقبح الظلم ، ظلم الأبناء . مِن أجل ماذا؟ مِن أجل السلامة مِن أذى السفهاء وقطع ألسنة المتزيدين ؛ أي من خوف الناس ، وماذا يبقى مِن مبدأ عصمة الأنبياء بعد هذا ؟ لا شيء عند مَن يقبل من زكي مبارك هذا الكلام وعلى دينه العفاء . وإذا رجعتَ إلى حديث رسول الله صلوات الله عليه ، وزكي مبارك حرَّف المعنى ولم يحرِّف اللفظ ، تجده يحتوي على الحجة المبطلة لكل ما ذهب زكي مبارك إليه ، وهي قول الرسول : « **نحن مَعاشرَ الأنبياء لا نورث** » بصيغة التعميم لا بصيغة التخصيص ، فلو صدق ذلك على بعض الأنبياء دون بعض لما كان مِن سنن النبوة ، ولكن من رأي ذلك البعض ، ولجاز ـ ولو من بعيد ـ ما زعمه زكي مبارك . أمّا وهو صادق على الأنبياء جميعًا فلابد أن يكونوا فعلوه

عن أمر الله لا عن أمر أنفسهم؛ لاطِّراده فيهم على اختلاف الأزمان، والاطراد على اختلاف الزمن هو طابع الفطرة التي هي دين الله، ثم لاستحالة معرفة الرسول أن الأنبياء جميعًا كانوا يفعلون ذلك إلا بإخبارٍ وتوقيفٍ من الله[1].

* * *

* أَلَّفَ زكي مبارك كتابه «النثر الفني» كأنما أراد أن يزلزل به الزمان، فخرج فيه على الإجماع في أمر القرآن.

وعلماء العربية والأئمة المجتهدون منهم مجمِعون طوال تلك القرون على أن القرآن معجز، وأولُ شرائط الإعجاز التنزهُ عن كل ما يمكن أن يُعَدَّ عيبًا في الكلام، وإلا لأمكن لبليغ أن يستدرك على القرآن، مِن أجل ذلك لم يؤثَرْ عن عالِمٍ من علماء العربية الذين تعرّضوا لنقد الكلام الفصيح أن ذكرَ شيئًا يمكن أن يُعَدَّ عيبًا حين تكلم عن القرآن.

في أول فصل من فصول كتاب النثر الفني نجده في أول صفحة يعيب على علماء العربية أنهم حين تعرضوا لنقد القرآن لم يذكروا إلا المحاسن، فنقدُهم من أجل ذلك ليس في رأيه بالنقد الصحيح. يقول: «ليس في اللغة العربية كتابٌ منثور شغل النقادَ غير القرآن، على أن شغل النقاد لم يكن عملاً فنيًّا بالمعنى الصحيح للنقد الأدبي، فقد كان مفروضًا على كل من يكتب عن القرآن أن يُظهر عبقريتَه هو في إظهار ما خفي من أسرار ذلك الكتاب المجيد، وليس هذا من النقد في شيء، وإنما النقد أن يقف الباحث أمام الأثر الأدبي موقف الممتحِن للمحاسن والعيوب، ومن أجل ذلك وُسِم أكثر ما كُتب عن القرآن باسم الإعجاز؛ لأن النقاد اطمأنوا إلى أن القرآن هو المثل الأعلى الذي تقف عنده حدود الطبيعة الإنسانية في البلاغة والبيان».

أتراه مخالفًا للنقاد يرى في القرآن عيوبًا لم يَرَوْها ولا يمكن أن يراها بصيرٌ

---

(١) الرسالة ١٧ إبريل ١٩٤٤م.

منصفٌ لأنها غير موجودة في القرآن ، فعابهم بأنهم لم يذكروا إلا المحاسن ، وأنّ نقدهم مِن أجل ذلك غير فنيّ وغير صحيح !!

وهو غير دقيق في حكاية مذهب النقاد في تقدير بلاغة القرآن ؛ فإن مذهبهم أعلى كثيرًا مما نسب إليهم وحكى عنهم ؛ لأنهم يجعلون القرآن فوق طاقة البشر ووراء حدود الطبيعة الإنسانية في البلاغة والبيان . فالقرآن عندهم هو المثل الأعلى الذي تقف دونه ـ لا عنده ـ حدودُ الطبيعة الإنسانية في البلاغة والبيان .

أما خروجه في تلك العبارة على علماء العربية وعلى الإجماع فكما رأيتَ ، فالنقد عنده أن يقف الباحث أمام الأثر موقفَ الممتحن المحاسب للمحاسن والعيوب ، وهذا صحيح ، ولكن في نقد كلام الناس لا كلام الله ، ولو كان القرآن كلامَ بشرٍ لكان أثرًا أدبيًّا لصاحبه ، ولجاز أن يكون بإزاء المحاسن عيوبٌ يبحث عنها النقد ، أما وهو من كلام خالق البشر أنزله سبحانه معجزةً لرسوله وتحدَّى به كلَّ شاكٍّ فيه من العرب وغير العرب ، بل تحدى به الجن والإنس على اختلاف العصور ، فكيف يمكن أن يقف الناقد أمامه إلا كما يقف أمام آية من آيات الله في الأرض أو في السماء ؟!

إن العهد الذي كان يُنظر فيه في القرآن نظر تَطلُّبٍ للعيوب قد مرَّ بالفعل مرًّا إلى غير رجعة ، والذين نظروا في القرآن تلك النظرة التي يدعو إليها الآن زكي مبارك كانوا أقدر منه ألفَ مرَّة على إدراك عيبٍ لو وجدوه ، وأبصَر بنقد الكلام ؛ لأنهم كانوا أهل العربية الفصحى ، رضعوها ودرجوا عليها ، ونُشئوا فيها وأحكموها ، فكانوا يصدرون فيها عن بصيرة وفطرة ، كما لا يمكن أن يصدر الدكتور زكي مبارك أو يبصر مهما تكلف واجتهد ، وما منهم أحد إلا ونظر ـ قبل أن يُسلِم ـ فيما بلغه من القرآن نظرةَ ناقدٍ خبير فاحصٍ يلتمس الوهن والعيب ، فلما لم يجد عيبًا ولم ير إلا كمالاً باهرًا وإعجازًا ظاهرًا سلَّم وأسلم ، فكلُّ عربي كان مشركًا ثم أسلم شاهدُ صِدْقٍ على أن

القرآن جاء فوق القوى والقُدر، مبرّأً منزهًا في جملته عن النقص والعيب.

أظن النص الذي قدمتُه كافيًا في إثبات دعواي على صاحب «النثر الفني» أنه يدعو إلى نقد القرآن، وليس هو بالنص الواحد الذي في الكتاب في هذا الباب، وهناك في ترجمة القاضي أبي بكر الباقلاني نصوصٌ لا تقل دلالةً عن النص السابق.

* «الإعجاز إعجازان، إعجاز معنى، وإعجاز أسلوب، والإجماع منعقد على أن كليهما في القرآن». ولكن هل حكمَ زكي مبارك للقرآن بشيء من ناحية الأسلوب؟

حاول أن يثبت أن نشأة النثر الفني جاهليةٌ لا إسلامية، والنثرُ الفني الذي يريد ليس هو نثرَ الخطب والأمثال والمحادثة، ولكن نثر الرسائل والكتب، فهو يزعم أن العرب في جاهليتهم كانوا يكتبون الرسائل ويؤلفون الكتب، ودليله في هذا: «أن القرآن يشير إلى أنه كانت هناك كتبٌ دينية وأدبية لم يطَّلع عليها النبي عليه السلام حتى يُتهم بأنه لفَّق القرآن مما نُقل إليه من علوم الأولين» ذاكرًا سورة العنكبوت: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾.

وقد احتج عليه المسيو مرسيه بأنه لو كانت هناك مؤلفاتٌ نثرية لَدُوِّنت وحُفظت ونقلت إلينا كلها أو بعضها كما هو الشأن في آثار الهند والفرس والروم، فأجابه بأن فقدان تلك الآثار لا يكفي لإنكار أنه كان لها نصيبٌ من الوجود، ثم عقَّب على ذلك فقال:

«على أن في القرآن الكفايةَ، وهو أثرٌ جاهليٌّ كما سنبيِّنه بعد قليل»، وقد اتفق هذا القليل في إنكار أن تكون النصوص النثرية المروية عن العصر الجاهلي صحيحةً، زاعمًا أنها مما وُضع في العصر الأموي وصَدْر العصر العباسي لأغراض دينية وسياسية.

وقال: «لا ينبغي الاندهاش في عد القرآن أثرًا جاهليًا؛ فإنه من صور العصر الجاهلي؛ إذ جاء بلغته وتصوراته وتقاليده وتعابيره»، فأنت ترى أنه يتكلم عن القرآن كنثر جاهلي في زعمه.

وهو يرى قِدَم النثر الفني عند العرب ، ناقضًا رأي المستشرقين الذين يرون ـ بالحق ـ أن العرب لم تكن لهم ذاتية أدبية ، وإنما أخذوا طرائق النثر الفني من الفرس واليونان .

فهل رأيتَ حُمقًا كهذا الحُمْق الذي يريد أن ينفي عن العرب تهمةَ أخذ النثر الفني عن الفرس واليونان ، فلا يرى سبيلاً لذلك إلا أن يسلبهم القرآنِ كتابًا من عند الله ليردَّه أثرًا جاهليًا يثبت لهم به ذاتيةً أدبية ؟! أفترى هذا الرجل يرى القرآن من عند الله أم من عند العرب ؟ وإذا كان من عند الله فكيف يمكن أن يثبت به للعرب ذاتيةً أدبية كالتي أراد وليس فيه لعربيٍ منهم حرف ؟! وإن كان أثرًا جاهليًا يثبت قِدمَ النثر الفني ـ أي نثر الرسائل والكتب عند العرب ـ فكيف يمكن أن يقول إنه من عند الله ؟! إن هذا الرجل بين أن ينكر القرآن أو أن ينكر نظريته في نشأة النثر الفني كما يسمي فرضَه الذي افترض ، ليس له عن أحدهما محيص .

يقول : « والقرآن شاهدٌ من شواهد النثر الفني ، ولو كَرِه المكابرون ، فأين نضعه في عهود النثر من اللغة العربية ؟ أنضعه في العهد الإسلامي؟ وكيف والإسلام لم يكن موجودًا قبل القرآن حتى يغير أوضاعَ التعابير والأساليب ؟! » .

أرأيت استدلالَ الدكتور على وجوبِ وضع القرآن في العهد الجاهلي ؟! الإسلام لم يكن موجودًا قبل القرآن حتى يمكن أن يُنسب القرآن إلى العهد الإسلامي ، وإذن فالقرآن كان موجودًا قبل الإسلام ما دامت نسبة القرآن إلى العهد الإسلامي غير ممكنة ، وهذا طبعًا يستلزم أن يفرِّق بين القرآن وبين الإسلام ؛ إذ لو كان القرآن والإسلام شيئًا واحدًا عند الدكتور لكان القياسُ الذي بنى عليه حجته السابقة هو أن القرآن لم يكن موجودًا قبل القرآن ، إذن فلا يُمكن أن يُنسب إلى العهد القرآني . وهو قياس كما ترى لا يليق أن يُنسب إلى دكتور .

* ويقول : « لا مفر من الاعتراف بأن القرآن يعطي صورة صحيحة من النثر الفني لعهد الجاهلية ، وفي القرآن نصٌّ صريح على أن الرسول لا يرسَل ﴿ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ وإلا فكيفَ يعقل أن يُحدِّث النبيُّ قومَه بما ينبو عن أذواقهم وأفهامهم؟! » .

ويلاحَظ استبعادُ الدكتور أن يقصد النبيُّ إلى الإغراب أو قهر اللغة على الالتواء عما أَلِفَ العرب ، واذكر أن هذا كله قاله صاحب النثر الفني في مقام الكلام عن القرآن وموافقته لغة العرب ، ألا ترى أن ذلك القول منه أقربُ ما يكون إلى التصريح بأن القرآن مِن كلام النبي حدَّثَ قومَه به وتجنب فيه الإغرابَ عليهم في الألفاظ والتعابير ، ولم يقهرها عمّا يألفون ، إن الرجل صاحبُ رأيٍ في القرآن ، ويأبى هذا الرأي إلا أن يظهر فيما يكتب ويسوق من استدلال .

ويمضي الرجل إلى آخر الشوط في استنتاجه مِن فرضه الذي افترض من أن القرآن (أثر جاهلي) ، فيزعم للعرب في الجاهلية (نهضة علمية وأدبية وسياسية وأخلاقية واجتماعية وفلسفية) كان الإسلام تاجًا لها (الجزء الأول ص٤٨) أي إن الإسلام كان نتيجةً وتاجًا لتلك النهضة لا سببًا لها !! اقرأ تعليله بعد ذلك إن شئتَ : « لأنه لا يُمكن لرجلٍ فردٍ مثل النبي محمد عليه السلام أن ينقل أمةً كاملةً من العدم إلى الوجود ومن الظلمات إلى النور ومن العبودية إلى السيادة القاهرة ، كل هذا لا يمكن أن يقع من دون أن تكون هذه الأمة قد استعدت في أعماقها وفي ضمائرها وفي عقولها بحيث استطاع رجل واحد أن يكوِّن منها أمةً متحدة ، وكانت قبائل متفرِّقة ، وأن يُنظم علومها وآدابها بحيث تستطيع أن تفرض سيادتها وتجاربها وعلومها على أجزاء مهمة من آسيا وأفريقيا وأوربا في زمن وجيز ، ولو كان يكفي أن يكون الإنسان نبيًّا لِيفعل ما فعله النبي محمد لَمَا رأينا أنبياءَ أخفقوا ولم يصلوا لأن أممهم لم تكن صالحةً للبعث والنهوض » .

فانظر إلى صاحب هذا الكلام كيف يسوِّي بين الأشياء في كل شيء وبين الأديان ،

وكيف يردُّ نهضةَ العرب بعد الإسلام لا إلى النبوة والرسالة وما أنزل اللهُ على الرسول من دينٍ ، ولكن إلى علومٍ وآداب وتجارب كانت عند العرب ، كلُّ ما فعله النبي هو أنه نظَّمَها حتى استطاع أهلُها أن يَسودوا في القارات الثلاث في زمن وجيز . وتاريخ نشأة العلوم والآداب في الأمة العربية بعد الإسلام معروف ، كما أن مقاومة العرب للنبي ودعوته ومحاربتهم له ولها معروفة ، لكن الرجل ينكر التاريخ ، ويفتري تاريخًا آخر ، ويزعم زعمًا لا يجوز ولا يستقيم في منطقٍ أو تفكيرٍ إلا إذا كان القرآن كلامَ النبي ، كلام محمد العربي لا كلام الله ، عندئذ فقط يعقل أن يكون العربُ على ما وصف الدكتور من نهضةٍ وعلمٍ وأدب ؛ لأن القرآن أكثرُ من نهضةٍ وعلمٍ وأدب ، ولا يُعقل إن كان كلامَ بشرٍ أن يأتي به صاحبُه في أمة جاهلة كالتي أجمع على وجودها قبل الإسلام مؤرخو اللغة العربية من شرقيين ومستشرقين ومؤرخو الإسلام .

وفي الحق أن جميع ما ارتأى وما افترض في كتابه هذا متصلاً بالقرآن لا يتَّسق ولا يستقيم في بحثٍ باحثٍ إلا على فرضٍ أن القرآن مِن كلامِ عربيٍّ مِن العرب ، وهو لم يصرِّح بهذا كما صرَّح بإنكار إعجاز القرآن من ناحية الأسلوب ، إلا أن وصفه القرآن بكل ما لا يصدُق إلا على نتاج البيئة دليلٌ قاطع في الموضوع .

ويقول زكي مبارك : « فلننظر إذن أهو كتابٌ طبيعي أم هو كتابٌ مملوءٌ بالزخرف والصنعة المُحكَمة؟ » ، ويقول : « من الواجب أن يترك الباحثون ذلك الميدان الذي أولعوا بالجري فيه ، وهو عصر الدولة العباسية ، وأن يجعلوا ميدان النضال عصرَ النبوة نفسه ، وأن يحدِّثونا ما هي الصلات الأدبية والاجتماعية التي وصلت إلى العرب من الخارج فأعطت نثرَهم تلك القوة وهذا الزخرف اللذيْن نراهما مجسَّمين في القرآن . وهناك نعرف بالبحث أكان القرآن صورةً عبقريةً أم تقليدية؟ » .

هذا نصٌّ لا يقبل شكًّا ولا يحتمل تأويلاً في أن صاحب الكتاب يرى القرآن من

كلام العرب ، تأثر بما تأثروا به من صلاتٍ أدبية واجتماعية جاءتهم من الخارج ، وإن ما امتلأ به في زعمه من « الزخرف والصنعة المُحكَمة » ، ليس طبيعيًّا كالذي نراه في الزهر والشجر والشفق والماء ، ولكنه مكتسَب مجلوب من الخارج ، ونسي أنه لم يقل بأن القرآن أثرٌ جاهلي إلا لينفي عن العرب أن يكونوا أخذوا طرائق النثر الفني عن الفرس واليونان ، فهو يسلبهم كلَّ ما أعطاهم حتى يشكك حتى في عبقرية القرآن لو كان مِن صنع عربيٍّ ووضعه ، كما ترى في قوله :

« هنالك نعرف بالبحث أكان القرآن صورةً عبقريةً أم تقليديةً ؟ » والتقليد هنا ليس هو تقليد عربيٍّ لعربي ، ولكنه تقليد عربيٍّ لأعجمي ؛ لأن الصلات الخارجية التي يتساءل عنها في النص السابق هي صلاتٌ بين العرب ومَن حولهم من الأعاجم ، فتشكيكه في العبقرية وتجويزه التقليد على القرآن قاطعٌ في أنه لا يرى القرآن مِن كلام واهب العبقرية، ولكن مِن كلام بشرٍ مشكوكٍ حتى في عبقريته ، وصاحبُ الكتاب يعرف هذا الرأي من نفسه ، ويعرف بُعد ما بَيْنَهُ وبين ما عليه المسلمون ، كما ترى من قوله بعد ذلك النص : « ولكن مثل هذا البحث في رأيي خطرٌ على الباحثين المسلمين في الوقت الحاضر ؛ لأن الرأي العام في مصر والشرق الإسلامي لا يسمح بدرس القرآن درسًا تحليليًّا يبين ما فيه من العناصر العربية الصميمة والعناصر الدخيلة ، والمستشرقون أيضًا لا يهتمون بمثل هذا البحث ؛ لأن أكثرَهم مقتنعٌ بأن العرب لم يكن لهم وجودٌ أدبيّ قبل الإسلام » .

فإذا صحَّ ما نقله هذا الرجل عن المستشرقين ، فالمستشرقون أقرب منه إلى الإسلام ؛ إذ ليس بينهم وبين الإسلام إلا أن يكونوا منطقيين مع أنفسهم ويتبعوا النتيجةَ الحتمية لوجود القرآن مع ما اقتنعوا به من أن العرب لم يكن لهم وجودٌ أدبي قبل الإسلام .

وليس ذلك كلَّ ما قال ؛ فقد قال أيضًا : « وليس أمامنا أي دليل على أن القرآن

جاء متأثرًا تأثرًا محسوسًا بآدابٍ أخرى أجنبية ، وإن كان هذا ممكنًا ؛ لأن العرب قبل الإسلام كانوا على اتصالٍ قليل أو كثير بمن جاورهم » .

ويقول : « ويمكن الحكمُ بأن اللغة الأدبية التي سبقت الإسلامَ لم تكن تخالف كثيرًا لغة القرآن ؛ لأن التطور الكبير الذي ينقل اللغة من أسلوب إلى أسلوب ، ومن روح إلى روح لا يتم في خمسين سنةً مثلاً ، وإنما يتطلب مدةً طويلة ، خصوصًا في أمة بدويةٍ محافظةٍ قليلة الاختراع والتبديل في لغتها وأسلوبها » .

اقرأ هذا واحكم ما رأيُ صاحبه في القرآن ، أأنزله الخالق معجزةً للخلق على الدهر ، أم هو من كلام الناس تطوَّر روحُه وأسلوبُه كما يتطور الروح والأسلوب في كلام البشر ؟

عرفتَ أن صاحب الكتاب يرى القرآنَ مِن كلام محمد ، وعرفتَ أيضًا أنه يفتري على القرآن ، فإن القرآن وإن قال إن محمدًا بشرٌ لم يقل إنه أُلهم هدايةَ قومه ، فإن مادة « أُلهم » لم تَرِدْ قط في القرآن .

فإذا قرأت له : « فإن القرآن يسجع أحيانًا ولكنه لا يلتزم السجع ؛ لذلك نجا من التكلف والابتذال » عجبتَ لهذا الكاتب المدَّعي البصرَ بالفصاحة والبيان ، كيف لم يجد ما يقوله في سجع القرآن إلا أنه نجا من التكلف والابتذال ، وهو ثناءٌ يشبه الذم لو أنه قيل في سجع أحد الفصحاء .

ومَثَلٌ آخر من إنزاله القرآن منزلةَ كلام البشر ، قوله : « والقرآن نثرٌ جاهلي ، والسجع منه يجري على طريقةٍ جاهلية حين يخاطب القلب والوجدان ، ولا ينكر متعنتٌ أن القرآن وضع لِلصلواتِ والدعوات ومواقف الخوف والرجاء سورًا مسجوعةً تماثل ما كان يرتله المتدينون من النصارى واليهود والوثنيين » .

أفترى هذا الكلام يحتاج إلى تعليق ؟ أم هل تريد كلامًا أوضحَ وأدلَّ على رأي هذا الأفاك ؟ إذن فاقرأ له ما قال بعد ذلك :

« القرآن وَضع لأهله صلواتٍ وترنيمات تقرب في طبيعتها الفنية مما كان لأهل الكتاب مِن صلوات وترنيمات ، والفرقُ بين الملتين يرجع إلى المعاني ويكاد ينعدم فيما يتعلق بالصور والأشكال ، ذلك بأن الديانات الثلاث : الإسلام ، والنصرانية ، واليهودية ترجع إلى مهدٍ واحدٍ هو الجزيرة العربية؛ فاللون الديني واحد ، وصورة الأداء تكاد تكون واحدة » .

فقد رأيتَ الآن ، لقد صارحك صاحبُ النثر الفني بذات نفسه ، لا عن القرآن فقط وتقليده حتى الوثنيين في الصورة والشكل ، ولكن عن الأديان الثلاثة وكيف أنها كلها بنتُ البيئة ، بنت الجزيرة العربية ، ولك أنت أن تعلل لماذا أغفل الوثنية فلم يجعلها رابعةَ البنات !!

والرجل بقوله هذا قد وضع بين أيدي الناس المفتاح إلى مذهبه في القرآن والدين ، وليس النص السابق فلتةً فاتت الرجلَ ؛ فقد ذكر رأيه في الدين وفي القرآن فيما كتب بعد النثر الفني بما يتفق مع هذا الذي كتب في النثر الفني .

* كنت أسندتُ إلى زكي مبارك تهمًا ثلاثًا :

١ - أنه يدعو إلى نقد القرآن .

٢- أنه ينكر إعجاز القرآن .

٣- وأنه يكاد يصرِّح بأن القرآن من كلام البشر .

وطلبتُ إليه أن يتبرأ أو يثبت ، فأجاب بأني لا أفهم كتابه ، وأنه لا يتبرأ منه ، ولو ذهب معه إلى جهنم الحامية ، فكان لا بد من الإثبات ، وقد فعلتُ .

كنا على حقٍّ حين قررنا أن الدكتور مبارك يتخذ الأدب حيلةً ووسيلةً إلى محاربة الله الذي أنزل القرآنَ آيةً منه سبحانه - عندما يُفقَه ويُعْلَم - أكبرَ وأعجب من آياته في السماء والأرض ، وكنا على حق حين قلنا إن اتخاذ زكي مبارك الأدب وسيلةً لإفساد الخلُقِ

بنشر المُجون، ولاختلال النفوس بنشر الإلحاد، هو أولُ تلك المحاربة وليس بآخرها، فإن محاولةَ إبطال حكمة الله في جعل كتابه الذي أنزل على آخر أنبيائه ورسله معجزةً أدبيةً هي محاربةٌ لله من غير شك، وزكي مبارك يحاول إبطال تلك الحكمة على طريقين:

طريقٌ نظري: هو الدعوة إلى إنكار إعجاز القرآن ليبطل، عند صغار العقول أمثالِه، أن القرآن من عند الله.

وطريقٌ عملي: وهو العمل على جعل الأدب إباحيًّا شهوانيًّا بعد أن جعله الله في القرآن وبالقرآن إصلاحًا ربّانيًّا.

ولسنا نريد ظلمَ زكي مبارك، فهو في هذا تابعٌ مقلد، لا مبتكرٌ ولا مبتدع، فقَبْلَه كان أبو نواس وأمثالُ أبي نواس من الذين حرَّفوا الأدب عن الوجهة التي شرعَها اللهُ في الأدب بالقرآن، فجعلوا الأدبَ للغَواية بعد أن كان للهداية، وجعلوه للشيطان بعد أن كان لله، وقبله كان ابنُ الراوندي وأمثالُ ابن الراوندي من أهل الأهواء، الذين أرادوا أن يهدموا الإسلامَ فلم يهدموا ولم يُهلكوا إلا أنفسهم، والذين كانوا يبغون كلامَ الله عوجًا فلم يقع العوج إلا بهم عقلاً ونفسًا وقلبًا وعملاً، كما وقع بعقل زكي مبارك ونفسه وقلبه وعمله، وذهبوا وبقي كلامُ الله، كما وصفه سبحانه: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ﴾.

ولقد ندمَ أبو نواس وما ندمَ زكي مبارك، وما أظنه يندم ندم أبي نواس حين قال: «فإذا عصارةُ كلِّ ذاكَ أثامُ» وحين قال: «وتذكرتُ طاعةَ الله نضوا».

وهو لم يندم حين يقول تحريضًا على الفجور في بعض ما كتب: «ارجعوا، فالفضيحة في غرامي تكريمٌ وتشريفٌ؛ لأني قيثارة الغرام في ألحان الخلود»، ونعوذ بالله من غرورٍ يؤدي إلى خبال!؛ فما سُمع قبل اليوم أحدٌ في أدبٍ مكشوفٍ أو مستورٍ بتكريمٍ في فضيحةٍ أو بقيثارة في إلحان، إلا من مثل هذا الدعيِّ الذي يكذب على الأدب وعلى الناس كما يكذب على الله.

وهل كَذِبٌ أفظع أو زورٌ أشنع مِن زعم هذا الرجل في كلمته الأخيرة إن القول بإعجاز القرآن جهلٌ ، وإن إنكار الإعجاز علمٌ ، وإن الإيمان بالقرآن كما آمن ويؤمن المسلمون من لدن عصر الرسول إلى اليوم هو إيمانُ العجائز لا إيمان أهل العافية .

وهل رأيتَ صفاقةً أوقح من صفاقة هذا الذي ينكر أن القرآن امتاز بأسلوبٍ ثم يزعم أنه بجمال اللغة العربية بصير ، وينكر من الشريعة الإسلامية أسسَها ويزعم أنه بجمالها خبير .

ويقول في بعض ما كتب : « أعبد الله وأحب الشيطان » ، « أنا .. كافر يا ظمياء » ثم لا يتحرج أن يتبجح بقوله : « ونحن بفضله ومشيئته ورعايته أنصارُ هذا الدين ، ولن يتلقى المسلمون مبادئه إلا عن أقلامنا » .

يقول في كلمته الأخيرة : « إن ذلك الناقد الحاقد لكتاب النثر الفني وقفَ عند مسألةٍ شائكة هي المسألة الخاصة بآرائي في إعجاز القرآن ، ولم يقف عند هذه المسألة إلا لأنه يعرف أن الظروفَ لا تسمح أن أجازيه عدوانًا بعدوان » .

فلِمَ كانت مسألة إعجاز القرآن شائكةً إن كان يقول فيها بما يقول المسلمون ونطقَ به القرآن ؟! ولماذا تمنع الظروف أن يجازيني عدوانًا بعدوان إذا كان عدوانه هو إيراد الحجة التي تُبطل عدواني وما اتهمته به من إنكار إعجاز القرآن ؟ أيكون لكلامه هذا المضوغ معنًى إلا زعمه أن لديه حججًا تُبطل إعجاز القرآن لا يمنعه من إيرادها إلا خوف الناس وبطش القانون ؟ إذن فقد أقر مرة أخرى بإنكاره إعجاز القرآن .

على أني اتهمته بأكثر من إنكار إعجاز القرآن ، اتهمته بأنه يرى القرآن كلامَ محمد لا كلامَ الله ، وأن الأديان كلها لا الإسلام وحده نبتُ البيئة ومِن وضع الأنبياء ، وأوردت على ذلك البراهين من كلامه . فهل يستطيع دحضًا لتلك البراهين !

* ما حاجةُ زكي مبارك إلى المجادلة مطلقًا إن كان رأيه في القرآن وإعجازه رأيَ

المسلمين مِن لدن عصر النبي الكريم إلى اليوم ؟ ما حاجته إلى المجادلة الدينية التي يمنع منها الرقيب إن كان يمكن التوفيق بين النصوص التي أوردناها عليه من كلامه وبين عقيدة المسلمين في القرآن ؟

أما الجدل الذي يراد به تبريرُ إنكار إعجاز القرآن أو إثبات أن القرآن من كلام البشر ، هذا هو الجدل الذي يريد زكي مبارك ، والذي لا يجد إليه السبيل . إذن فقد أراد أن يعتذر عن نفسه فاعترف عليها حين أراد أن يحتمي هذا الاحتماءَ بالرقيب .

ومع ذلك فالمسألةُ بيننا هيَ رأيُ زكي مبارك في القرآن ، لا دليلُ زكي مبارك على ذلك الرأي .

المسلمون كافةً يقولون إن القرآن معجزٌ ، ويفهمون من إعجازه إعجاز الأسلوب قبل كل شيء ، وهو يقول إن القرآن غيرُ معجز وإن أسلوبه أسلوبٌ عادي يقدر عليه جميعُ الكاتبين ، ثم يزعم أنه قد أقنع المثقفين بإعجاز القرآن .

إن إنكار إعجاز الأسلوب يستتبع حتمًا إنكارَ إعجاز المعنى إلا في المواطن التي يكون فيها المعنى من النبوءات التي تحققت بالفعل ، والذي ينكر إعجازَ الأسلوب مثلُ صاحب النثر الفني يلزمه حتمًا أن ينكر إعجازَ بعض القرآن على الأقل ؛ كالقصص القرآني ، أو بعضه أسلوبًا ومعنًى ؛ لأنه يستحيل عليه وقد أنكر إعجاز الأسلوب القصصي أن يزعم أن القصص نفسَه معجز بالمعنى أو بالروح .

وإذا سقط التحدي بقصص القرآن سقطَ التحدي بسوره مِن قِبل القرآن ؛ لأن كثيرًا من قصص القرآن سورٌ بأسرِها ، وإذن يسقط التحدي بالقرآن بأسره .

والمسلمون كافةً يدينون بأن القرآن كلامُ الله ، ليس لإنسانٍ فيه حرفٌ ، وصاحب النثر الفني يتكلم عن القرآن كأنه كلام النبي ، ويبني على ذلك في بحثه ما قد بنى . يقول :

« غير أنّنا نجد في النثر لأقدم عهوده نماذجَ غزلية كالذي وقع في القرآن وصفًا للحور

والولدان نحو : ﴿ وَحُورٌ عِينٌ ۝ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ ﴾ . ونحو : ﴿ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ ۝ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ ﴾ . وكما جاء في سورة الواقعة : ﴿ إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنشَاءً ۝ فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا ۝ عُرُبًا أَتْرَابًا ﴾ . فهذه كلها أوصاف تدخل في باب النسيب ، ونُسِب إلى إحدى النساء حديثٌ في وصف الرسول هو أيضًا نسيبٌ ؛ لأنها تكلمت عن أوصافه الحسية التي تعيِّن أنه إنسان جميل ، ووصفُ الجمال من ألوان النسيب ، ثم جاء القصصُ الغرامي الذي شاع في عصر بني أمية » .

وأولُ ما يلاحَظ على كلامه أنه أدرج القرآنَ مع كلام البشر في فصلٍ في بابٍ عُقد لبحث خصائص النثر الفني في القرن الرابع .

وكلامه السابق مقدمةُ هذا الفصل ليريك في زعمه تطورَ النسيب والغزل في النثر مِن أقدم عهوده إلى القرن الرابع ، فهو بذا يقول بلسان الفعل والتطبيق إن القرآن من كلام الناس يُحشر مع كلام الناس ويُصَنف مع ما يناسبه من أصناف كلام الناس ، والصنف الذي وضع فيه الآيات السابقة هو الغزل والنسيب ، فهل قُرِئ أو سُمع في الأدب العربي قبل كتاب النثر الفني أن القرآن به غزلٌ ونسيب ؟! وهل سُمع أو قرئ لباحثٍ مسلمٍ أو غير مسلم قبل أن يكتب زكي مبارك كتابه أن آياتٍ في سورة الواقعة من الغزل والنسيب ؟!

ما هو الغزل وما هو النسيب عند الأدباء ونحن وكل الناس ؟ أليس هو في أضيق حدوده إعرابُ إنسانٍ عن الافتتان بجمال إنسان ، فأيُّ ركنٍ من هذه الأركان يمكن أن يُطبق على ما ذكر زكي مبارك من نصوص القرآن ؟! دع عنك ما يصحب الغزلَ عادةً مِن التمني الظاهر أو المستتر ، فهل ذلك الوصف للحور في الآخرة يمكن أن يُعَدَّ غزلاً بأي وجهٍ من الوجوه ؟!

إن أحدًا لم ير الحور ، حتى يفتتن فيصف ، وليست الحورُ من متاع الدنيا

ونعيمها حتى يمكن وصفُهن ونساء الدنيا في بابٍ سواء ؟ ولو تخيل كاتبٌ أو شاعرٌ نساءَ القرن الآتي فوصفَ مِن جمالهن وبالغ ما عَدَّ أحدٌ ذلك من الغزل ، فكيف يمكن أن يكون مِن الغزل وصفُ جمال الحور في الآخرة وهنَّ من الغيبيات عند المؤمنين ومن الخياليات عند الملحدين؟!

وعلى كل حال فمَن هو المفتتن المعجَب بالحور العين في القرآن؟ إن الغزل يستلزم متغزِّلاً كما يستلزم متغزَّلاً فيه ، يستلزم شاعرًا أو كاتبًا في طرف ، كما يستلزم أنثى أو غير أنثى في مذهب صاحب النثر الفني - في الطرف الآخر - فما هو الطَّرف الذي صدر منه الافتتان فالوصف في القرآن ؟ محمد بن عبد الله! إذن لقد دار البحث ورجع إلى نفس النتيجة التي ظهرت من الأول : إن صاحب النثر الفني يرى القرآنَ من عند محمد لا من عند الله ؛ إذ لا يمكن أن يجوز أن يصدر من الله - جل جلاله - غزلٌ أو نسيبٌ .



(١١)

حديث الأربعاء

بين محمد عرفه ومحمد أحمد الغمراوي وزكي مبارك والدكتور عبد الحميد سعيد

قال الدكتور طه حسين في كتابه (حديث الأربعاء) :

« إن القرن الثاني للهجرة كان عصر شكٍّ واستهتارٍ ومجون » .

وقد تعرض كثير من الباحثين لما أورده الكاتب في كتابه من آراء .

نقد الأستاذ محمد عرفه

« أخالفك في الحكم الذي حكمتَ به على القرن الثاني من أنه عصر شك واستهتار ، أخالفك في الحكم وفي طريقة استنتاجه ، ليس معنى الحكم على عصر بأنه عصر شك واستهتار أنه قد وُجد فيه الشك والاستهتار ؛ إذ لا يخلو من ذلك عصرٌ من العصور ، وإنما المعنى أن الروح العامة فيه الشك والاستهتار ، وأن غالبَ أفراده الشاكُّون والمستهترون .

ولقد توصلتَ إلى حكمك العام على العصر الثاني باستقراء حال طائفة من الأدباء والشعراء والمترفين ، فرأيتَ فيهم الشاكّ والماجنَ ، فأخذتَ العصر بجريرة هؤلاء وحكمت بأن العصر عصر شك ومجون ، وأن تصبح طائفةٌ ووجدانُها على صفةٍ ، لا يعني منطقيًّا الحكمَ على عصرهم جميعًا بأن فيه تلك الصفة ، ولو كان ذلك الاستقراء القليل منتجًا لذلك الحكم العام لخرجنا بحكمين متناقضين على ذلك العصر وعلى غيره من العصور .

فإننا إذا تتبعنا سيرةَ الفقهاء والمحدِّثين والزُّهاد في هذا العصر وجدناهم على مرتبةٍ عظيمة من اليقين والورع والاحتشام ؛ ففيهم الحسن البصري ، وعمرو بن عبد ، ومحمد بن إدريس الشافعي ، ومالك بن أنس ، وأبو حنيفة النعمان ، ومالك

ابن دينار ، وعبد الله بن المبارك ، ورابعة العدوية ، وابن سيرين ، والشعبي . وما فيهم إلا مَن ملكَ نفسه وكان أنفعَ الناس للناس ، وسيرتهم في العلم والزهد والتقوى يعرفها مَن عُني بدرس حياتهم .

فطائفة الزهّاد والفقهاء والمحدِّثين مؤمنون محتشمون ، وطائفة الشعراء والأدباء فيهم شكٌّ واستهتار ، فإذا أردنا أن نحكم على العصر فسبيلنا أن نتعرف : أطائفة الفقهاء والزهاد والمحدثين هم من يمثلون عصرَهم ويعطون صورة صحيحة عنه أم طائفة الشعراء ؟ إن القارئ للأغاني يخيَّل إليه من كثرة ما يذكره من مجون هؤلاء أنهم في جوٍّ يسيل فسقًا ومجونًا وإلحادًا ، ولكن لو تذكَّر أن صاحبه إنما عُني بتاريخ طائفةٍ فقط ، هم الشعراء والمغنّون ، وليس ذلك تاريخًا لسائر العصر ، لحَمَى نفسه من التورط في ذلك الحكم ، وأن هناك عوامل خاصة جعلت كثيرًا من الشعراء المستهترين ماجنين .

ونقرأ فيما نقرأ أن هؤلاء الشعراء كانوا يرون أنفسهم غرباء بتخلفهم عن ذلك العصر وأنهم شذّاذ فيه ، وكانوا يسعون بما لديهم من قوةٍ لمحو القالة عنهم [(١)] .

نقد الدكتور زكي مبارك

« إن الدكتور طه وزيدن [(٢)] قد أساءا فهمَ العصر العباسي ، وإنهما زلّا وتورطا في الخطأ حين وصفاه بأنه عصر إلحاد ومجون » . ورماهما من طرفٍ خفيّ بأنهما في حكمهما هذا « إنما قلَّدا الأصفهاني الذي لم يرسم للعصر العباسي إلا لوحةً خُلق معدنُها من الكذب والتمويه ، وصيغت مبادئها من الضلال والبهتان ، وقال إن شهوة الاطلاع التي كانت في نفسه لاكتشاف الجوانب السيئة في حياة الشعراء والكتّاب خلقت في كتابه جوًّا من المجون » .

---

(١) النهضة الفكرية : من (١/ ٩/ ١٩٣٣) إلى ١٥/ ٢/ ١٩٣٤) بانتظام كل أسبوعين .
(٢) يقصد جرجي زيدان .

وقال : « إن الدكتور طه يستقي آراءه في العصر العباسي مِن شيئين : الأول : كتاب الأغاني ، والثاني : شعر الماجنين من الشعراء .

أما شعر الأغاني ، فصاحبُه يحدثنا في المقدمة بأنه قصدَ من كتابه اللهوَ والتسلية قبل أن يقصد العلم والتاريخ ، أما شعر الماجنين وحياتهم فلا ينهضان دليلاً على فساد عقيدة العصر العباسي وأخلاقه » .

والدكتور يناقض نفسه حين يقول : « وكان هؤلاء الزنادقة يعلمون سخط الكثرة المطلَقة من الناس على زندقتهم ، وإن كانت الكثرة تجهل حقيقةَ هذه الزندقة » .

ردُّ محمد أحمد الغمراوي

في الأدب العربي القديم لم يجد فيه ما يستحق أن يُبعث ويُنشر إلا أخبار المجونيين ، الذين ابتُلي بهم الأدب العربي كما ابتلي الأدب الإنجليزي بأمثال أوسكار وايلد ، نغني أبا نواس ووالبةَ ، والخليع ومَن إليهم ممن ينشر صاحب الكتاب أخبارهم في « حديث الأربعاء » ، ومن الغريب أن تلك الأخبار الآجنة والأشعار الماجنة قد عرضها صاحبُ الكتاب في ثوب البحث الأدبي باسم التجديد ، كأن البحثَ والتجديدَ في الأدب ستارٌ تحارَب الفضيلة مِن ورائه ، ووسيلةٌ في هذا الشرق للدخول على النفوس بما لم يكن لولا تلك الوسيلة بداخل عليها .

وصاحبُ الكتاب قد دلَّ بكتاباته على أنه ممن يرى إخلاءَ الفن من قيود الفضيلة ؛ فلا يكون هناك على الفنان حرجٌ في أن يصوِّر الرذيلة كيف يشاء بريشته أو بقلمه ما دام يصوِّرها كما هي .

وهو مذهبٌ تنزَّه عنه مِن أهل كل فنٍّ عظماؤهم ، وحاربه مِن أهل كل فنٍّ زعماء الإصلاح فيه : أمثال كارليل ، ورسكن ، وماتيو أرنولد .

وإن العربية وآدابها إنما قاما حول جماع المكارم ومنبع الحياة والنور : القرآن

والحديث . وكنا نحسُّ دائمًا أن ما في كتب (المحاضرات) كالأغاني والعقد (التي استغل صاحب الكتاب جانبَها المجونيّ) ، كنّا دائمًا نحس أن ما فيها من التظرُّف بهُجْر القول غريبٌ عن روح هذه اللغة بعد الإسلام ، حقيق ألّا يُلحَق بأدبها ، ولعلنا لو تتبعنا تاريخها من هذه الوجهة نجد روح الطهارة يغلب عليها في كل عصر يكون أهله أقرب منه إلى القرآن ، وروح التمجُّن والتهاتر تغلب من كل عصر على أكثرِهم مجانبةً للدين وأبعدِهم عن القرآن ، وهذا شيء لا غرابة فيه في لغةٍ مَدينةٍ للقرآن بما لها من وجود وما كان لها من قوة وبيان وإعجاز.

ردُّ الدكتور عبد الحميد سعيد

أما « حديث الأربعاء » ففيه العجب العجاب ؛ إذ تتمثل فيه الرذيلة بأشنع مظاهرها ، وتظهر فيه نفسية الرجل بما يشرحه بعنايةٍ خاصةٍ وإطنابٍ من قصص المجون والفجور بأسلوبٍ جذاب ، وبطريقةٍ خلّابة تؤثر في الناشيء المسكين وتزيِّن له سبيلَ الفساد وتحبب له الانغماس في الشهوات . بعد أن شوّه له الدينَ وتعاليمَه ، ومثَّله أمامه تمثيلاً لا يُرَغبه فيه ، وأعطاه صورةً مشوَّهة منفِّرة عمَّن قاموا بالدعوة إليه ، ولم يترك مسبةً إلا نسبها إليهم ؛ فقد طعن على الخلفاء والعلماء من عظماء الأمة الإسلامية وشوَّه تاريخ الإسلام بحيث لم ينج مِن مطاعنه إنسان ، ولم يخُصَّ بثنائه في عصر الدولة العباسية الزاهر إلا هؤلاء الشذّاذ من أهل المجون والفحش ؛ حيث جعلهم مرآةَ ذلك العصر ، أما أولئك المصلحون من أهل العلم والفضل والرأي الذين أقاموا صروحَ المدنية في العالم ورفعوا أعلام الفضيلة وأقاموا معالمها في سائر الأنحاء ، فلم يذكرهم بخير ، بل خلع عليهم من المساوئ والشتائم والسباب ما أثبت التاريخ أنهم بريئون منه وما لا يصدِّقه فيهم إنسان حتى لو كان من أعداء الدين الألِدّاء .

إن عظمة التاريخ الإسلامي في عصوره الزاهرة لا يُنكرها إلا جاحدٌ في قلبه غِلٌّ على الإسلام ، أُشرِبتْ دماؤه بالتعصب الذميم والحقد المفضوح .

فطه حسين آلى على نفسه أن يشكك فيما يكاد يبصره مِن عظمة التاريخ الإسلامي ، فأما المكذوب ، وأما الموضوع من أخباره الشاذة المطعون فيه ، فإنه يبحث عنه في كل بؤرة ويلتقطه . هذا هو رأيه في العصور الزاهرة للإسلام التي نفخر بها كل الفخار .

إن هذا الكتاب وهو « حديث الأربعاء » لَيموج بالأمثلة ، أمثلة الفسق والفجور والتهتك والاستهتار ، ويدعو إليها ويحض عليها ، وإن ما ذكره فيه من قصص أبي نواس وجماعته لينفِّر من ذلك الأدب الذي يدَّعي أنه يحترمه ويحميه ، فقد جاء في ذلك الكتاب مِن مخالفة الآداب والحض على الفجور والفسق ما يهدم الجبالَ الراسيات ويقوِّض أركانَ الفضيلة ويهدم صرحَ الأدب .

ومن أمثلة ذلك قوله : « كان أبو نواس وأصحابه ـ على فسقهم ومجونهم ـ يتدينون ويقيمون الصلاة ، ولكنهم كانوا يعبثون في هذا كما يعبثون في غيره ، وربما قضوا الوقت الطويل عاكفين على الفُجر (بضم الفاء) ، ثم يذكرون الصلاة فيقيمونها ، ولعلهم أقاموا الصلاة في مثل هذه الحال يومًا وأَمَّهُمْ أحدُ الندماء فغلط وهو يقرأ (قل هو الله أحد) فاستحالت الصلاة من خشوعٍ لله إلى استهزاء بهذا الإمام الجاهل » . إلى أن قال : « وإذا أردنا مثالاً يختصر هذا العصرَ ويُشخصه فهذا المثال هو أبو نواس الذي نَتخذ مِن درسه سبيلاً إلى درس العصر كله » .

وقد عدَّ مجاهرةَ أبي نواس بالمعصية ضربًا من الصدق ، وعدَّ عدمَ الجهر بالمعاصي نوعًا من الكذب ؛ لأنه إخفاء للواقع !!



(١٢)
نقدٌ لكتابين

١ـ « في الشعر الجاهلي » الصادر سنة ١٩٢٦ .

٢ـ « في الأدب الجاهلي » الصادر سنة ١٩٢٧.

اشترك في المبحث : محمد أحمد الغمراوي ، لطفي جمعة ، الخضر حسين ، فريد وجدي ، عبد المتعال الصعيدي ، محمد طاهر نور ، فؤاد أفرام البستاني ، ومحب الدين الخطيب .

صدر كتاب « في الشعر الجاهلي » عام ١٩٢٦ ، فأثار ضجة كبرى ، وصودر بعد أن قُدِّم مؤلفه إلى النيابة العامة ، ثم أعاد المؤلف طبع كتابه عام ١٩٢٧ بعد أن حذف منه فصلاً وأضاف فصلاً تحت عنوان « في الأدب الجاهلي » .

وقد تعددت الآراء في الكتابين بين كتّابٍ في الصحف ونقاد في البرلمان ، ولمّا كان هذا الكتاب الأولُ ما زال بين أيدي الباحثين الذين يعتمدون عليه في أبحاثهم ، فمِن الحق عليهم أن يقرأوا ما وُجِّه إليه من نقدٍ حتى يوازنوا بين ما احتواه من آراء هي عُرضةٌ للنقد واحتمالِ الصواب والخطأ ، ومدى صحة هذه الآراء .

عبد المتعال الصعيدي

* الكتاب (أوّلاً) ينكر وجود إبراهيم وإسماعيل ، (ثانيًا) يكذِّب القرآنَ والتوراة في دعوى وجودهما ، (ثالثًا) يزعم بأن قصة إبراهيم وإسماعيل وأبوتِهما للعرب أسطورة لفَّقها يهود جزيرة العرب لغرضٍ سياسي واستغلها القرآن لغرضٍ ديني .

وقد أخذ هذه الآراء من كتاب « ذيلُ مقالةٍ في الإسلام » لهاشم العربي ، والكتاب مِن عمل المبشرين الطاعنين في الإسلام .

يقول صاحب « ذيل مقالة في الإسلام » ص٣٥٢ من كتابه (مقالة في الإسلام) المطبوع في مطبعة النيل المسيحية (أقدم طبعة للذيل عام ١٨٩١) : « وحقيقة الأمر في قصة إسماعيل أنها دسيسةٌ لفقها قدماء اليهود تزلفًا إليهم ، وتذرعًا بهم إلى دفع

الروم عن بيت المقدس ، أو إلى تأسيس مملكة جديدة لهم في بلاد العرب » . وقد تابعه صاحب « في الشعر الجاهلي » .

* صاحب الذيل يجعل التوراةَ هي الأصل ، ويعرض عليها القرآن ، فإن خالفها طعن فيه ، أما الدكتور فيكذِّب بالتوراة والقرآن جميعًا .

ويؤمن صاحب الذيل بوجود إبراهيم وإسماعيل ، ويكذِّب أبوةَ إسماعيل للعرب ، فيأتي المقلِّد فيكذِّب بوجود إبراهيم وإسماعيل فضلاً عن أبوتهما للعرب .

كان صاحب الذيل فطنًا محترسًا ، وكان حاكيه قليلَ الفطنة ، فاصطدم بالنقض الآتي : إن التوراة قد انتشرت في البلاد قبل نزوح اليهود إلى يثرب وما حولها في جزيرة العرب ، وكان فيها ذكرُ إبراهيم وإسماعيل ، فلم يكن ذلك مِن صنع اليهود الذين كانوا بين ظهراني العرب حيلةً منهم للتقرب إليهم ، ولو كان يهودُ يثرب هم الذين اخترعوها حيلةً ، فما هو السرُّ في أن كان ذكرُ إبراهيم وإسماعيل في جميع نسخ التوراة ؟!

إن صاحب الذيل هو صاحب الفكرة الأصلية ، وقد كان أفطنَ لهذه الاعتراضات التي وقع فيها طه حسين ، فصدَّق بوجود إبراهيم وإسماعيل ، وكذَّب بأبوتهما للعرب فقط .

لقد سرق الدكتور بحثه من كتابٍ سخيف ، ولم يفهمه على وجهه ، ونقله من كتاب المسيحيّ المبشِّر ، على أنه ابتكارٌ من ابتكاراته ورأيٌ من آرائه الجديدة ، وهو الذي أقام الدنيا وأقعَدها على الشيخ علّام سلامة إذ نقل عن « لسان لعرب » ما نقل ولم ينسبه إلى صاحبه ، فلماذا استحل هذه السرقة القبطية هو العالم الذي لا يبارَى ؟!!

ردُّ الأستاذ محمد طاهر نور

الخطأ حيث يبدأ بافتراضٍ تخيَّله ثم ينتهي بأن يرتب عليه قواعدَ كأنها حقائق

ثابتة ، كما فعل في أمر الاختلافات بين لغة محمد ولغة عدنان ، وفي مسألة إبراهيم وإسماعيل وهجرتهما إلى مكة وبناء الكعبة ، بدأ بقوله : « للتوراة أن تحدِّثنا عن إبراهيم وإسماعيل ، وللقرآن أن يحدِّثنا عنهما أيضًا » ، ولكنه قال : « إن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودِهما التاريخي فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدِّثنا بهجرة إسماعيل وإبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها » .

إلى هنا أظهرَ الشك بعدم قيام الدليل التاريخي في نظره ، كما تتطلبه الطرق الحديثة ، ثم انتهى بأن قرر في كثير من الصراحة : « أمرُ هذه القصة إذن واضحٌ ، فهي حديثةُ العهد ، ظهرت قُبَيلَ الإسلام ، واستغلها الإسلام لسببٍ دينيّ » . فما هو الدليل الذي انتقل به من الشك إلى اليقين ؟ هل دليله هو قوله : « نحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعًا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهةٍ وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى ، وأن أقدم عصر يمكن أن يكون قد نشأت فيه هذه الفكرة ، إنما هو هذا العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون فيه شماليَّ البلاد العربية » .

المؤلف يرى أن ظهور الإسلام قد اقتضى أن يُثبت الصلة بين ديانة اليهود والنصارى ، وأن يثبتَ القرابة المادية الحقيقية بين العرب واليهود اللازمة لإثبات الصلة بين الإسلام واليهودية ، فاستغلها لهذا الغرض ، فهل له أن يُبيِّنَ السببَ في عدم اهتمامه أيضًا بمثل هذه الحيلة لتوثيق الصلة بين الإسلام وبين النصرانية ؟ إن الأستاذ ليعجز حقًّا عن تقديم هذا البيان ، وكل ما استند عليه من الأدلة :

١- فليس يبعد أن يكون .   ٢- فما الذي يمنع .

٣- ونحن نعتقد .   ٤- وإذن فنستطيع أن نقول.

فالأستاذ المؤلف في بحثه إذا رأى إنكارَ شيء يقول : لا دليل عليه من الأدلة

التي تتطلبها الطرق الحديثة للبحث ، وإذا رأى تقريرَ أمرٍ لا يدلِّل عليه بغير الأدلة التي أحصينا له ، وكفى بقوله حجةً .

وسُئل عن أصل هذه المسألة (أيْ تلفيق القصة) وهل هي من استنتاجه أو نقلَها؟ فقال : « هذا فرضٌ فرضتُه أنا دون أن أطَّلع عليه في كتاب آخر ، وقد أُخبرتُ بعد أن ظهر الكتاب أن شيئًا مثل هذا الفرض يوجد في كتب المبشرين » . المبشر الذي تستر تحت اسم هاشم العربي . وكان هاشم العربي في عبارته أظرف من مؤلف كتاب « في الشعر الجاهلي » لأنه لم يتعرض للشك في وجود إبراهيم وإسماعيل بالذات ، وإنما اكتفى بأن أنكر أن إسماعيل أبو العرب . وقال : « إن حقيقة الأمر في قصة إسماعيل أنها دسيسة لفقها قدماء اليهود للعرب تزلفًا لهم »[1].

* * *

تقرير الأساتذة (محمد أحمد الغمراوي ، أحمد العوامري ، محمد عبد المطلب) عن كتاب الشعر الجاهلي :

في الكتاب شيءٌ كثير يناقض الدين الإسلامي ويمسُّه مسًّا مختلف الدرجات في أصوله وفروعه :

أولاً : أضاع على المسلمين الوحدةَ القومية والعاطفةَ الدينية وكلَّ ما يتصل بهما (المقدمة) .

ثانيًا : أضاع عليهم الإيمانَ بتواتر القرآن وقراءاته وأنها وحيٌ مِن الله (باب اللهجات) .

ثالثًا : أضاع عليهم كرامةَ السلف مِن أئمة الدين واللغة وعرفانَ فضلهم (باب السياسة والدين) .

---

(١) « ذيل مقالة في الإسلام » : هاشم العربي الطبعة السادسة ص٣٥٢ .

رابعًا : أضاع عليهم الثقة بسيرة النبي في كل ما كُتبَ فيها .

خامسًا : أضاع عليهم الاعتقادَ بصدق القرآن وتنزيهه عن الكذب .

سادسًا : أضاع عليهم الوحدة الإسلامية التي أوجدها الدينُ والقرآن والنبيُّ بين الأنصار والمهاجرين .

سابعًا : أضاع عليهم تنزيه القرآن عن التهكم والازدراء بما كتب في سورة الجن وصحف إبراهيم .

ثامنًا : أضاع عليهم تنزيهَ النبي وأسرته عن مواطن التهكم والاستخفاف .

تاسعًا : أضاع عليهم ما وجبَ من حرمة الصحابة والتابعين .

عاشرًا : أضاع عليهم صدق القرآن والنبي فيما أخبر به عن ملة إبراهيم وصحف إبراهيم .

حادي عشر : أضاع عليهم براءةَ القرآن مما رماه به المستشرقون .

ثاني عشر : أضاع عليهم الأدبَ العام مع الله ورسله وكرام خلقه .

وقد أشار (محمد أحمد الغمراوي ، عبد الحميد حسن ، أحمد أمين) في تقريرٍ آخر أن بالكتاب ثلاث نقاط بها مساس بالدين الإسلامي :

١- علاقة القراءات السبع بالوحي .

٢- رأي المستشرقين في مصادر القرآن .

٣- الصلة بين الإسلام وملَّة إبراهيم .

فؤاد إفرام البستاني [(١)]

١- إن الآراء التي طرحها الدكتور يريد أن ينال بها من الأدب القديم ورواته ،

---

(١) مجلة المشرق م٢٧، ص٤٣٤ .

فنال من الدين وكتبه .

٢- إن الكتاب ثمرةٌ من ثمار الجامعة المصرية .

ورأى علماء المسلمين في الكتاب أن « الكتاب كلّه مملوء بروح الإلحاد والزندقة ، وأنه دعامة من دعائم الكفر ومِعْوَلٌ لهدم الأديان » .

(راجع قرار لجنة العلماء المرفوع إلى شيخ الأزهر ٢٦ شوال ١٣٤٤هـ) .

٣- صاحبُ الكتاب هو ركنٌ من أركان المجددين الماثل بالجامعة القائمة تجاه الأزهر ، معقل العلم القديم في مذهبهم . فإن الكتاب قنبلةٌ يلقيها المجددون دينًا وأدبًا في صفوف القدماء دينًا وأدبًا .

وقد سبق (مرجليوثُ) إلى آراء الدكتور في الشك والإنكار .

وقد وقف طه حسين من المعركة موقفَ الصمت ، وحذف ذلك الفصلَ ، وتوسع في غيره ، ونُشر في عام ١٩٢٧ باسم (في الأدب الجاهلي) ، وقد ردّ عليه الغمرواي في كتابه « النقد التحليلي للشعر الجاهلي » ويرى الغمراوي : أن الانتقاد على الدكتور طه لم يختصّ بذاك الفصل المحذوف ، بل هو يتناول كلَّ نظرياته وتطبيقاته المتعددة ، بل هو يتناول منهج البحث نفسه ، ويمحِّص علميةَ تلك الطريقة في الشك والتردد التي نسبها المؤلف إلى ديكارت .

والمؤلف (الغمراوي) خريج جامعة لندن ، وأخْذُه بأساليب العلوم الوضعية والاختبارية - وهو من أساتذة الكيمياء - سهَّل عليه الخوضَ في هذا الموضوع الدقيق ، فخاطبه مطمئنًّا مُحكمًا عقله برزانةٍ وبرويةٍ مقارنًا بين نتائج العلم الصحيح ونتائج الحدس والتخمين .

الدكتور عبد الحميد سعيد

كتاب « الشعر الجاهلي » الذي ضجت عند صدوره البلاد ولا يزال يُدرَّس في

الجامعة بعنوان (في الأدب الجاهلي) ، ولكن تغيير العنوان لم يغيِّر شيئًا من روحه اللادينية ؛ فإن السموم التي أراد الدكتور أن ينفثها في كتابة لا تزال ماثلة في كثير من فصوله ومباحثه ، كما أنه قد زيَّن للشبان وسائلَ المجون والفجور في كتابه : « حديث الأربعاء » .

إن كل ما جاء في هذا الكتاب (في الأدب الجاهلي) مخالفٌ للكتاب والسنة ، وإن تعرُّضه للقرآن بهذه الكيفية من غير احتياجٍ إليه في حجَّةٍ دليلٌ على سوء القصد ، وهي جريمةٌ أقل نتائجها أن يخرج القارئ لكتابه في شك من كتاب الله والشك به .

ومما يدل على سوء نيته أنه يختار لقلمه ولسانه أخبثَ مناحي الحياة مع التهكم والتعريض بأقدس ما يقدِّسه الناس من فضيلةٍ ودين ، فهو يذكر المجون ويذكر الفجور ويروِّج لهما بإخلاصٍ وصدق عزيمةٍ ، وقد أثَّرَتْ هذه النظريات في عقول الشبان ورسخت في أذهانهم ، وليس هذا بغريبٍ ؛ لأن الشبان كما نعلم جميعًا لا يُلِمُّون بأصول الدين ولا يتمسكون بشعائره .

نشأ هذا الرجل في الجامعة الأزهرية ، واشتهر بين إخوانه بتلك النزعة اللادينية والآراء الشاذة ، واعترضتْه في حياته أمورٌ غرست في نفسه عاطفةَ الحقد والحنق على الأزهر ثم على الإسلام من أجل الأزهر ، فشب عدوًّا للدين وتعاليمه ، يشوِّه كل ما هو منسوب إليه ، ومن يتتبع حياته العلمية يجد أنه يذهب في كل مسألة تتعلق بالإسلام مذهبَ أعداء الدين وخصومه الأَلِدّاء .

وهناك نقطة ضعفٍ في حياته بسطَ تفاصيلَها صديقه الحميم الأستاذ المازني في كتابه (قبض الريح) وهي ترجع إلى ما أحدثه كفُّ بصره من التأثير في مزاجه وفي تفكيره وإحساسه ونظرته إلى الحياة والناس ، فهو لا يرى في الحب إلا التمتع المادي ؛ لأنه مكفوف البصر إذا لم يتقيد بالفضيلة جرى على لسانه ما جرى على لسان بشار بن برد

من فُحش القول والتغني بالحب الحيواني ، وإن كان من أهل الفضيلة والاحتشام كان كأبي العلاء المعرِّي زاهدًا عفيفًا ، ولكنه سيِّئُ الرأي في المرأة يعتقد أنها متاعٌ فقط .

إننا لا نشكو منه حرية الرأي ، ولا ما تؤدي إليه من بحوثٍ علميه وأدبيه بريئة ، ولكنا نشكو منه غلاً ران على قلبه نحو الإسلام والمسلمين ، نشكو منه أن يتخذ من الجامعة حصنًا يقذف من خلف أسواره غازاته السامة الخانقة فيصيب من الأخلاق والآداب مقتلاً ، ثم ينفث سمومَه في نفوس الطلبة وهم غير مسلحين بالدين وغير مدرَّعين بتلك التعاليم التي يمكنهم ـ لو كانوا يعلمونها ـ أن يهدُّوا بها الجبال .

هذا الرجل يكلِّف بعض طلبته أن ينقدوا بعض آيات من القرآن الكريم يُعيِّنها لهم ، ويطلب منهم إثباتَ هذا النقد في كراسات يتلونها عليه ، فكانوا يثبتون أن هذه الآية ليست من البلاغة ، وأن تلك الآية على جانبٍ من الركاكة ، وأن الآية الأخرى مفكَّكه لا تؤدي المعنى المقصود منها ، ولقد غاب عن هذا الرجل أنه لا يصحُّ التصدي لتفسير القرآن إلا لمن يتوافر فيه شروطٌ أساسية أهمها أن يكون ملمًّا بكل فروع اللغة العربية وآدابها ، وأن يكون واسعَ الاطلاع ، عليمًا بأسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ ، والمحكَم والمتشابه ، وبحديث رسول الله وإسناده ، فهل تتوافر هذه الشروط في الطلبة كما تتوافر فيمن يتعرض لتفسير كتاب الله ؟ فما بالكم بمن يريد أن ينتقده ؟

وسأتلو عليكم بعض ما أثبته أحدُ طلبة الدكتور طه حسين في كراسته مما كان يلقيه عليهم ، فالتقطَه الطلبةُ عنه وسجلوه في كراساتهم ، وهذه إحدى المذكرات التي أُخذت عن المحاضرات التي ألقاها الدكتور طه حسين في كلية الآداب بقصر الزعفران (١٩٢٧-١٩٢٨م) :

« وصلْنا في المحاضرة الماضية إلى موضوع اختلاف الأساليب في القرآن ، وقررنا أنه ليس على نسقٍ واحد ، واليوم نوضِّح هذه الفكرة » .

« لاشك أن الباحث الناقد والمفكر الحر الذي لا يفرِّق في نقده بين القرآن وبين أي

كتاب أدبي آخر يلاحظ أن في القرآن أسلوبين متعارضَيْن لا يربط الأولَ بالثاني صلةٌ ولا علاقة ، مما يدفعنا إلى الاعتقاد بأن هذا الكتاب قد خضع لظروف مختلفة وتأثير بيئاتٍ متباينة ، فمثلاً نرى القِسمَ المكِّيَّ فيه يمتاز بكل ميزات الأوساط المنحطَّة ، كما نشاهد أن القسم المدني واليثربي تلوح عليه أمارات الثقافة والاستنارة . فأنتم إذا دققتم النظر وجدتم القسمَ المكيَّ ينفرد بالعنف والقسوة والحدة والغضب والسباب والوعيد والتهديد ، ويمتاز كذلك بتقطُّع الفكرة واقتضاب المعاني ، وقِصَر الآيات والخلوّ التام من التشريع والقوانين ، كما يكثر فيه القَسَمُ بالشمس والقمر والنجوم إلى آخر ما هو جدير بالبيئات الجاهلية الساذجة التي تشبه بيئة مكة تأخرًا وانحطاطًا .

أما القسم المدني فهو هادئ لين وديع مُسالم ، يقابل السوءَ بالحسنى ، ويناقش الخصوم بالحجة الهادئة والبرهان الساكن الرزين . كما أن هذا القسم ينفرد بالتشريعات الإسلامية كالمواريث والوصايا والزواج والطلاق والبيوع وسائر المعاملات .

ولا شك أن هذا أثرٌ واضح من آثار التوراة والبيئة اليهودية التي ثقفتْ المهاجرين إلى يثرب ثقافةً واضحة يشهد بها هذا التغيير الفجائي الذي ظهر على أسلوب القرآن » اهـ .

يقول عبد الحميد سعيد : « فكأنه يريد القولَ صراحةً إن القرآن مأخوذ من التوراة »[1] . ثم يقول طه حسين : « ليس القرآنُ إلا كتابًا ككل الكتب الخاضعة للنقد ، فيجب أن يجري عليه ما يجري عليها ، والعلمُ يحتِّم عليكم أن تصرفوا النظر نهائيًّا عن قداسته التي تتصورونها ، وأن تعتبروه كتابًا عاديًّا فتقولوا فيه كلمتكم ، ويجب أن يختص كلُّ واحدٍ منكم بنقد شيءٍ من هذا الكتاب ويبين ما يأخذه عليه »[2] .

* * *

(١ ، ٢) منقول بالنص من محضر الجلسة الرابعة والعشرين لمجلس النواب في ٢٨ مارس ١٩٣٢م ، ص٣٤٦ وما بعدها .

صدر في الرد على كتاب (في الشعر الجاهلي) و(في الأدب الجاهلي) عدد من المؤلفات :

١ - النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي : للدكتور محمد أحمد الغمراوي .

٢ - نقض كتاب الشعر الجاهلي : للأستاذ محمد الخضر حسين التونسي .

٣ - نقد كتاب الشعر الجاهلي : للعلّامة محمد فريد وجدي .

٤ - الشهاب الراصد : محمد لطفي جمعة.

* * *

السيد محب الدين الخطيب

* في كتابه (الشعر الجاهلي) ألم يقل لنا في (ص٢٦) إن حادثة إبراهيم وإسماعيل أسطورة ، ولو تحدثتْ عنها التوراةُ أو جاء بذكرها القرآنُ ؟ وعنده أن اليهود الذين استوطنوا بلاد العرب اخترعوا هذه الحادثة ، وهو يرى في اختراعهم لها نوعًا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب ، وبين الإسلام واليهودية ، بين القرآن والتوراة . ثم عاد في صفحة ٢٩ فقال إن هذه القصة حديثة العهد ظهرت قبل الإسلام .

وسواء كان ارتكاب اليهود هذه الجريمة قبل الإسلام أو كان عملُهم هذا بعد نزول القرآن احتيالاً على إثبات الصلة بين الإسلام واليهود كما ذكر قبل ذلك ، فإن النتيجة واحدة في أن أسطورة إبراهيم هي عند (طه حسين) من سيِّئات اليهود ، وقد جرؤتْ عليها طائفةٌ منهم كانت استوطنت بلادَ العرب ، وهذه الأسطورة غيرُ مأذونٍ لها أن تدخل إلى دائرة التاريخ ، وإن شفعَ لها التوراة والزبور والإنجيل والقرآن .

ونحن إذا رجعنا إلى التوراة نجدها تتحدث عن إبراهيم وإسماعيل وبني إسماعيل في الإصحاح ٢٥ من سِفر التكوين ، وفي الإصحاح الأول من أخبار الأيام الأُوَل ، وهذان الموضعان من التوراة - ولاسيما أوَّلهُما - مِن أقدم أسفارها ؛

لأنه معاصر لموسى عليه السلام ، فهل يتفضل المؤلف علينا وعلى العلم فيخبرنا كيف تسنّى لهؤلاء الدسّاسين من اليهود الذين استوطنوا بلاد العرب أن يدرسوا هذه الأسطورة قبيل الإسلام أو بعيد الإسلام في أسفارٍ منسوبة إلى زمانٍ أقدم من الإسلام بأزمانٍ كثيرة وكثيرة جدًّا ؟

كيف دسوا هذه الدسيسة في التوراة ـ وهم في يثرب أو خيبر أو غيرهما من بلاد العرب ـ ولم يشعر بهم سائر يهود الدنيا ؟!

أم تراهم فعلوا ذلك بتواطؤٍ اتفق جميع اليهود عليه احتيالاً على إثبات الصلة بين اليهود والعرب ، وبين الإسلام واليهود ، وبين التوراة والقرآن .

هذا اكتشافٌ خطير ، وإننا نعود فنلتمس منه أنْ يُعْلِمنا كيف اتصل به خبرُ ذلك ، وهل توصل إلى هذا وإلى الشك في إبراهيم وأسطورته مِن آثارٍ جديدة اكتشفها أو رآها دون غيره في رحلته الأخيرة في ديار الشام ، فأفسد بها على الأستاذ الأثري الكبير « أرنست سلين » الألماني اكتشافه الجديد بالقرب من مدينة نابلس للمذبح الذي بناه إبراهيم عليه السلام والمدينة التي أنشأها ذووه بعد انفصال إبراهيم عن لوط ، وهي المدينة التي وجد الأستاذ « أرنست سلين » اسمَها مكتوبًا على لوحةٍ من الآجُرِّ في خرائب تل العمارنة في مصر . نعم ، إن الأستاذ أرنست لا بد أن تكون الرعونة والطيش قد حملاه على الإسراع بإعلان اكتشاف هذا الأثر لأبينا إبراهيم عليه السلام الممنوع من أن يدخل حظيرة قدس التاريخ .

* قرر الأستاذ طه حسين بين يدي النيابة أن الحوادثَ الواردة في القرآن تنقسم إلى قسمين : فما كان منها معاصرًا لنزول القرآن فهو صحيح ، وما كان منها متقدمًا على نزول القرآن فغيرُ مأذونٍ له بالدخول في حرم التاريخ ، هذا التقسيم منتزَع من قضية أخرى وهي أن القرآن الذي بين أيدينا لا شك في أنه هو الذي تناقله المسلمون عن النبي ﷺ كما هو الآن .

فهو فيما ورد فيه عن العصر النبوي والأخبار الجاهلية المتصلة بذلك العصر فهو حق ، وأما ما تقدَّم على ذلك فطه حسين لا يُجوِّز ذكرَه في عِداد الحقائق التاريخية .

فهل يتفضل أستاذ أبنائنا طلبة الجامعة ومهذِّبهم ومثقِّف عقولهم فيخبرنا ما هي درجة ثقته بالتوراة ؟ وما هو الخط الفاصل بين ما يعتمد عليه من أخبارها وما لا يعتمد عليه ؟ وهل إذا ما أسقطنا من الإصحاح الخامس والعشرين من سِفر التكوين ومن الإصحاح الأول من أخبار الأيام الأول اسمَ إسماعيل وأسماء بنيه ، وجرَّدنا التوراةَ من أسطورة إبراهيم وإسماعيل يكون ما عدا ذلك صحيحًا عنده ؟ أم أن الصحيح هو ما عاصرَ التوراةَ فقط ، وأما ما قبله فمِن اختراع سيدنا موسى ؟!!

إن تمحيصَ هذه المسألة وجلاءَ غوامضها مِن متممات الأبحاث التي تعرَّض لها الأستاذ في كتابه « الشعر الجاهلي » ، وبقيَ كتابه ناقصًا ، ودروسه على أبنائنا في الجامعة مشوَّهة ومضحكة ، إذا لم يعلن للناس قوله الفصل فيما التمسنا منه توضيحه .



(١٣)

الأدب العربي واللغة العربية

محمد أحمد الغمراوي وعلي العناني

تناولت آراءُ الدكتور طه حسين في مختلف أبحاثه عن الأدب العربي عدةَ نقاط هامة كانت موضع المراجعة والنقد، منها قوله: «إن الأدب العربي ليس إلا تابعًا للفقه والدين، وإن اتصال اللغة العربية بالقرآن يجعلها مقدسةً». فهو يدعو إلى تحرير اللغة والأدب من سلطان الدين.

محمد أحمد الغمراوي

* ما ادَّعاه طه حسين من أن «الأدب العربي لا يُدرس لذاته وإنما يُدرس لغيره من فقهٍ أو شرعٍ» مغالطةٌ، وإذا كان الأمر كذلك في أول نهضة اللغة، فما هو كذلك الآن.

وقد كان الناس في ذلك العهد في حاجةٍ كبرى إلى باعثٍ قوي يحفزهم إلى ضبط هذه اللغة وتحريرها واستنباط علومها والصبر على ما في ذلك كله مِن مشقة وجهد، مع المحافظة على الدين وعلى ينبوع أحكامه التي تستغلق على الناس، فلما فرغ المسلمون من ذلك وأَمِنوا على دينهم وكتابهم وحديثِ رسولهم، تعدَّدتْ الوجهاتُ في دراسة الأدب واللغة، فكان علماءُ الدين يدرسونها كوسيلةٍ، وعلماءُ اللغة والأدب يدرسونها كغاية، ولا يزالون كذلك حتى اليوم.

* خطأ قوله: «إن اتصال اللغة بالقرآن في الدين يجعلها مقدسة مبتذلَةً في آنٍ واحد؛ مقدَّسةً لأنها لغة القرآن والدين، ومبتذَلَةً لأنها لا تُدرس في نفسها».

وهو مخطئ محيل، وإن الفريق الذي يصفه أنه يقدسها هو نفسُ الفريق الذي يدرسها كوسيلةٍ للدين والتفقه فيه، وتقديسُه إياها يصونها من الابتذال عنده، ويعلم أن الذين يدرسونها ممن لا يشتغلون بالدين هي عندهم غايةٌ لا وسيلةٌ كجمهور الأدباء، فليس هناك مِن هؤلاء أيضًا مَن يبتذلها إذن وكيف يتصور أن التوسل بشيء إلى غرضٍ ما، هو

من دواعي ابتذال ذلك الشيء . فريقٌ يدرسها لذاتها ، وهو فريق المشتغلين بالأدب (وواضح أن هؤلاء لا يبتذلونها) ، وفريقٌ يدرسها وسيلةً إلى شيء يرضاه ويُكبره ، واتصالُها بذلك الشيء الآخر يفيض عليها من الإكبار الذي يحيط به ويحول بينه وبين الابتذال كما هو مقتضَى القانون النفسي قانون الاهتمام (Interest) الذي غفلَ عنه صاحبُ الكتاب ، فليس هناك خطر يتهدد الأدبَ من هذه الناحية ، ناحية الابتذال . أما ناحية الإكبار والتقديس ، كما يسمِّيه ، فقد زعمَ أنها تحول بين اللغة وبين البحث العلمي الصحيح ، وتقديسها بهذا المعنى لم يقل به أحدٌ غيره ؛ لأن الذين يُفيضون عليها من التقديس لاتصالها بالقرآن والحديث لم يخطر لهم على بالٍ أن يَحظروا على أحدٍ التفقه فيها عن أي طريقٍ من طرق البحث الصحيح ، بل هم يرون مثل هذا التفقه ضروريًّا لهم وفرضًا على فريقٍ منهم ، والإسلام نفسه يُفسح للبحث العلمي كلَّ طريق .

فليس على صاحب الكتاب مِن حرجٍ في أن يسلك في تحليل اللغة مناهجَ البحث العلمي والأدبي الصحيح ، ولكن عليه أن يُحسنها قبل أن يسلكها ، أمّا أن يدَّعي أنه محسِنٌ إياها وهو غيرُ محسن ، أو أن يأتي إلى أقدس ما يقدِّس الناسُ من دينٍ أو قرآنٍ أو توراة ، فيعرض لذلك كلِّه بالوهم والفرض ، فسيجد دائمًا من يؤاخذه على ذلك في العلم وفي الدين .

* **تحرير الأدب العربي من سلطان الدين** : هذه اللغة التي أنهضها الدينُ وعاشت بالقرآن ثلاثة عشر قرنًا ، لا تستطيع الآن أن تقطع ما بينها وبين الدين والقرآن مِن غير أن تقتل نفسَها ، أو يقتلها أهلُها ، ويصبح مفروضًا عليها الرقُّ والذلُّ لكل ما لا يَمتُّ إليها بمودةٍ أو رَحِم ، وحاجةُ الشرق ، بل حاجةُ أيِّ شعبٍ إلى لغةٍ ، يصبح أدبُها بابًا يدخل على الشعب منه العدوُّ ، وكأسًا يتجرع الناس بها السموم .

أما استناده في تحرير الأدب العربي مِن سلطان الدين إلى ملاءمة حاجات العصر العلمية والفنية ، فهو نوعٌ من التهكم المبهَم ، وفي رأيي أنْ حاجة العصر هي أشد ما

تكون إلى أدبٍ شرقيٍّ نقيٍّ من أقذار القصة ومن سموم الإباحة ، إلى أدب يكون عونًا للشرق عامَّةً ولمصر خاصةً على نهضة خُلُقية قوية تأخذ بناصر هذه النهضة السياسية .

إن القيود لم يُرَدْ بها تضييقُ حرية البحث ، وإنما أريدَ بها صيانةُ الدين أن يجترئ عليه مجترئ ... أو يفسده على الناس مفسِد . وليس هناك غيرُ صاحب الكتاب وشيعته مَن يظن أن كرامةَ الدين تنافي حريةَ الأدب أو حرية العلم ، وما نظن أن صاحب الكتاب يتألم للأدب والعلم ، ولكن لنفسه ، وإلا فقد اعترفَ نفسُه أن العلم ذاته قد يكون من أبغض الأشياء إذا أُكره عليه . وذلك قوله : « مَن الذي يستطيع أن يكلِّفني أن أدرس الأدبَ لأكون مبشِّرًا بالإسلام أو هادمًا للإلحاد ؟! » .

هل إذا كانت دراسةُ الأدب لهدم الإلحاد تكون تقييدًا للأدب؟ فهل دراسته لهدم الإسلام تحريرٌ للأدب ؟ ليدَعْ صاحبُ الكتاب نصرةَ الإسلام إذا شاء ، ولكن ليدَعْ معها أيضًا نصرةَ الإلحاد يَسْلَمْ له الأدب .

* يقول الدكتور طه حسين : « فلتكن قاعدتنا إذن أن الأدب ليس علمًا من علوم الوسائل يُدرَس لفهم القرآن والحديث فقط ، وإنما هو علمٌ يُدرَس لنفسه ويُقصَد به قبل كل شيء إلى تذوق الجمال الفني حيثما يُؤْثَر من الكلام » .

ردُّ محمد أحمد الغمراوي

لو كان يريد بهذا الكلام ظاهرَه ، لَمَا كان بينه وبين أحدٍ من رجال العربية خلاف ، ولكن عِلمُنا بالنزعة التي ينزع إليها صاحبُ الكتاب فيما كتب وفيما يكتب ، تجعلنا نخشى أن يكون أراد بهذا الكلام غيرَ ظاهره ، وأنه قد رمى إلى غرضٍ آخر هو تحرير الأدب من قيود الأخلاق ، فلا يكون هناك تحرجٌ خلُقي مِن معنًى خسيس ما دام هذا المعنى يورده صاحبُه في شكلٍ فني يتذوقه ويلذه مَن ضعفَ أثر الأخلاق الفاضلة في

نفسه ، ولكن الأدب ينبغي ألّا يستقل قطّ عن الأخلاق استقلالاً يجعله لا يبالي أَوَافقَ رذائلها أم خالفَ فضائلها . فإن الله قد خلق الإنسان وحدةً متماسكة لا أوصالاً مفصولة ، وإذا كان الخُلُق الكريم والعاطفة النبيلة والدين الصحيح ضروريًّا للإنسان ، فلن يكون لمن يهمُّه رقيُّ الإنسان إلا محاربة كل ما يُضعف ذلك فيه ، فنًّا كان أو غير فن ، أدبًا كان أو تمثيلاً أو تصويرًا ، أوْ ما تشاء أن تسمي من الفنون .

وليس يخالطنا شك بعد ما قرأنا لصاحب الكتاب في « حديث الأربعاء » وغيره ، أنه ليس بالرجل الذي يَهدي هذه الأمة إلى أدبٍ خاصٍّ بها ، تحتفظ فيه بجميع عناصر القوة ، وتتخلص من جميع عناصر الضعف ، فإن هذا التخلص بعد ذلك الاحتفاظ هو ميدان تقدم ذلك الأدب الخاص الذي يريده لهذه الأمة ، وهو معراج ترقيه .

ردُّ الدكتور علي العناني

ظهرت هذه العمليةُ في إنسانٍ غريب التكوين والتفكير حسبَ أنه يبني له مجدًا مِن طريق النيْل من الأدب العربي والطعن في أعلامه ، فحملَ على كبار أدباء العربية يريد هدمَهم وتناولَهم واحدًا واحدًا بالتجريح الباطل كالأساتذة : حفني ناصف ، والشريف ، والمهدي ، وعبد المطلب ، وشوقي ، وحافظ ، ومطران ، وصادق الرافعي ، والمرصفي ، والإسكندري ، وعلّام ، وضيف ، ومنصور ، وغير هؤلاء كثير .

وكان في جدله معهم جَموحًا في المسائل الأدبية والحقائق العلمية والحوادث التاريخية ، وقد أظهر هؤلاء الأدباء الأعلام تمويهه وتلبيسه ، غير أنه أمام الحجة الدامغة لا يدركه خجلُ المخطئ المريب ، وكان يعمل على نقل الحوار من موضوعه إلى تغرير وافتراء في الأدب اليوناني ، علمًا منه بأن أدباء العربية غير متفقهين في أدب الإغريق ، فيروي ما يبرأ من هذا الأدب ، ويعمد إلى التجريح الشخصي بالقذف والشتم ، فيتوارى بالطبع الأديب ، ويظهر هذا الدَّعِيُّ السَّبّابة أمام الجماهير بأنه نال الظفرَ وأحرز التفوق .

١ - اتهم الأدبَ العربي في عصره الذهبي ، وجرَّده من كل خير وفخر ، وشنَّع عليه بما يحتوي من الشعر من فسقٍ وفجورٍ واستهتارٍ ومجونٍ وزندقةٍ وكفرٍ.

٢ - الأخذ بالشك ، والابتعاد عن العقيدة ، والتجرد من العاطفة القومية ، وهجر النزعات السياسية ، وترك المبادئ الاجتماعية في النقد الأدبي .

٣ - جرَّد الحضارة العربية والأدب العربي من قومية العرب ، وأسندهما إلى الأعاجم ، وطعن في وحدة العرب ، وأغرى الشبان بما أسماه الحضارة القومية والفرعونية .

نزغ هذا الهادم المتقدم إلى هدم الأدباء والأدب العربي ، فلم ينل في ذلك شيئًا سوى أنه هدم نفسَه بنفسه ، ثم أراد أن يبني له مجدًا من جديد بترك طريقة الهدم والالتجاء إلى استعمال وسائل البناء في صرح الأدب العربي ، ولكنه في الواقع قد نصبَ نفسَه بَنَّاءً لا يعرف فنَّ العمارة ، فهدم نفسه ثانيةً فوق الهدم الأول ، بمحاولة القيام ببناءٍ لا يعرف له أصلاً ولا يدرك له فرعًا[1] .



(١) النهضة الفكرية ٥/ ١٢/ ١٩٣٢م .

(١٤)

قصة : مرجرات

بين الأستاذ إسماعيل مظهر والدكتور زكي مبارك

نشرت جريدة السياسة الأسبوعية ملخصًا لمحاضرة ألقاها الدكتور طه حسين عن الحياة العربية وأثرها في الشعر أيام بني أمية ذكر فيها أشياء عن اليمانيين والقيسيين وأحزابهما قال إن ذلك وقع بينهما في معركة (مرجرات) . ونشرت هكذا في الصحف في ٢٢/ ٢/ ١٩٢٨، وقد علق عليها الأستاذ إسماعيل مظهر فقال :

إسماعيل مظهر [١]

اتضح لي وأنا أقرأ هذا الملخص المقتضَب أن المحاضرة برمَّتها منقولةٌ نقلاً سقيمًا عن أحد المستشرقين الذين لم يدرسوا الموضوع درسًا وافيًا . ولما نشر الدكتور طه كتابه « في الشعر الجاهلي » ذكَّرني الكتابُ ببحثين في الموضوع : أحدهما نشرته السيدة مسز بلنت ، والثاني أطلعني عليه المرحوم الدكتور صَرّوف كتبه الأستاذ مرجليوث في بحث الشعر الجاهلي ونحَى فيه منحَى الدكتور طه عينَه ، بل وزاد فيه بحثًا مستفيضًا في معاني الألفاظ التي استُعملت في الشعر الجاهلي والألفاظ التي وردت في القرآن . وأردتُ حين نُشر كتاب الشعر الجاهلي أن أمضي في مقابلةٍ أتناول بها بحث مرجليوت وبحث طه حسين (والأول أسبقُ من الثاني في النشر) غير أن الدكتور صَرُّوف منعني عن هذا وأخذ الكتابَ مني . على أن نشر هذا التلخيص قد أعاد لي هذه الذكرى وأعاد معها فكرةَ أن كتاب الشعر الجاهلي قد اعتمد فيه الأستاذ على مستشرقٍ أو مستشرقين ممن لم يدرسوا الموضوع درسًا وافيًا ، فجاء على الصورة التي نُشر بها في اللغة العربية . على أني لا أنكر أن في الكتاب استنتاجات ذهبَ بها مؤلفه مذهبَ التطرف وعدم الاحتياط . ولهذا سببٌ

---

(١) العصور (١٩٢٨) : ١ ص٦٥١ .

تكوينيّ في ذهن طه حسين لا يتيسر له أن ينفكَّ عنه بسهولة ، والسبب في هذا أن جمود الطريقة التعليمية التي ينشأون في كنفها بادئ ذي بدء تؤثر في عقليتهم تأثيرًا يجعلهم ينزعون منزعَ التطرف في الاستنتاج عند أقل احتكاك يستشمُّون به مِن ريح الحرية الفكرية مفهومةً فهمًا سقيمًا ، ولديك دليل لا يحتاج إلى مناقشة ، فقد جاء في سياق المحاضرة ما يلي :

أولاً : « ولكن شجرتْ بين الفريقين اليمانيين والقيسيين معركةُ (مرجرات) انتصر فيها اليمانيون على خصومهم » .

ثانيًا : « هذه اليمانية التي كانت تستعمر الشامَ لم تكن عربيةً في لغتها ولهجتها ، بل لم تكن عربية في دينها أيضًا ، بل كانت تعتنق الوثنية » .

أما القول الأول فيدل على أن الأستاذ يعتمد على مستشرقين لا يزالون حتى اليوم غيرَ عارفين بالنطق العربي للأماكن التي وقعت فيها المعارك ؛ فقال الأستاذ مجاراةً لهم (معركة مرجرات) والحقيقة أن اسمها موقعة (مَرْج راهِط) وهو موضعٌ يعرفه المبتدئون في درس تاريخ الإسلام . وقد كتب في هذه الموقعة العلّامة دوزي في كتابه « إسبانيا العربية » في أكثر من موضع (راجع ص٧٥ ، ٧٦ ، ١١٥) .

وذكر شيئًا عن زفر بن الحارث وهو ممن كان لهم علاقةٌ كبرى بالموقعة ، بل ترجم شيئًا من أشعاره . فلو أن الأستاذ لم يكن قد نقلَ عن مستشرقين نقلاً سقيمًا إذن لقال « مرج راهط » بدل (مرجرات) كما كتبها المستشرقون .

أما القول الثاني : فيدل على أنه لم يُحِط بتاريخ الميثولوجيا ؛ لأن لكلِّ أمة من الأمم ميثولوجيتها الخاصة بها ، ولم يكن هناك ميثولوجيا عامة يُنسب إليها دينٌ يقال له الدين الوثني كما نقول الدين المحمدي والبوذي والنصراني ؛ ولهذا تطرَّف الأستاذ في الاستنتاج نازعًا منزعه التفريطي الغريب ، فقال إن الوثنية دين لا أنها

اسمٌ مرادف للميثولوجيا التي تختص كلُّ أمة بصورة خاصة منها . وفي الواقع نستطيع أن نقول إن الوثنية طورٌ من أطوار الفكر البشري له عصوره وصوره.

الدكتور زكي مبارك

« مرجرات » هذه كلمةٌ لا يعرفها العربُ ، وإنما هي « مرج راهط » ، وعذرُ الدكتور طه أنه كان ذهب إلى حديقة المستشرقين بالليل ينهبُ تفاحةً أو تفاحتين فرآهم يقولون : (مرجرات) فحسبَ أن مرجرات كلمةٌ فارسية ، فراح يلوكها في محاضراته ، ولم يكتف بذلك بل نشر البحثَ في جريدة السياسة ، ومضى الأستاذ اللبابيدي فأمسك بخنّاقه في مجلة الجامعة الإسلامية بيافا ، وطه حسين الذي يقول (مرجرات) في مكان (مرج راهط) هو نفسه الرجل الذي يتوهم الناسُ أنه مؤرخ ويحسَبون أنه أديب !!.



(١٥)

الأخلاق عند الغزالي

تأليف : زكي مبارك ، نقد : زكي مبارك

عندما نوقشت رسالة [الأخلاق عند الغزالي] في الجامعة المصرية عام ١٩٢٤ أثارت كثيرًا من الضجيج وتناولها كثير من الكُتّاب بالنقد . غير أن المؤلف لم يلبث بعد سنوات من البحث والمراجعة أن غيَّر رأيه في الغزالي ونقد رسالتَه في فصلٍ مطوَّل قال فيه :

« (الأخلاق عند الغزالي) : رسالة شرَّقت وغرَّبت بحق أو بغير حق ، واهتم بها الدكتور سنوك هوجرنيه ، فنشر في الثناء عليها بحثًا باللغة الهولندية . وقد اعترض على الكتاب في اللجنة (عبد المجيد اللبّان ، ومحمد الإبياري) ، وانتقلت الثورة إلى الجماهير من غير لجنة الامتحان .

ورأى الأستاذ خليل ثابت أن يرسلَ مندوبًا يشهد الامتحانَ ويحدِّث قراءَ المقطم بما وقع فيه من جدال وصيال . فلخَّص معركة الامتحان بأسلوبٍ صوَّرني فيه بصورة الثائر على التقاليد الدينية ، فانبرى لمجادلتي على صفحات المقطم(أحمد مكي ويوسف الدجوي) ، وكان يشرِّفني أن أجاريهما في ميدان النضال (لولا) أن الدكتور طه والدكتور منصور فهمي نصحاني بالسكوت عمّا أثار امتحاني من جدال .

وقد استطاع كتاب (الأخلاق عند الغزالي) أن يقاوم هجماتِ الناقدين عددًا من السنين إلى أن تعرَّض له ناقدٌ لا يرحم المؤلفَ ، وإن كان يحمل اسمَ المؤلف ، ففي اليوم الرابع من أبريل ١٩٣٧ وقف طالبٌ يؤدي امتحان الدكتوراه في جلسة علنية بالجامعة المصرية ، وكان أكبرُ همِّه أن ينقض آراء الطالب الذي وقف هذه الوقفة في الخامس عشر من مايو ١٩٢٤ .

فماذا صنع ؟ أثبتَ في كتاب (التصوف الإسلامي) أنه ظلمَ الغزالي في كتابه « الأخلاق عند الغزالي » ، والحكمُ على النفس مِن مظاهر القدرة على مغالبة

الأهواء . إن كتاب (الأخلاق عند الغزالي) لم يكن إلا دعوةً صريحة إلى التشكيك في أصول الأخلاق الموروثة عن القدماء ، والمؤلف يقسِّم الفضائل إلى قسمين : فضائل سلبية ، وفضائل إيجابية ، ثم يقرر أن الغزالي وجَّه أكثرَ همِّه إلى الفضائل السلبية » .

وكتب الدكتور زكي مبارك فصلًا آخر في مجلة الرسالة [١] ، تحت عنوان « إليك أعتذر أيها الغزالي » . قال :

« في سنة ١٩٢٢ كنت أقضي الوقت في تحرير كتاب (الأخلاق عند الغزالي) ، وكان ذلك في أعقاب أعوامٍ شدادٍ واجهتُ بها نارَ الثورة المصرية ، واكتوتْ يدي بلهب الجدل والصيال حول المطالب الوطنية ، فأثر ذلك في عقلي وتفكيري إلى أبعد الحدود ، وحملني ذلك التأثير على السخرية من اعتزال الغزالي المجتمعَ السياسي وابتعادِه عن الضجيج الذي كانت تثيره الحروب الصليبية في ذلك الحين . ثم مرت أعوامٌ راضني فيها الدهرُ بعد الجموح ، فعرفت أن الغزالي لم يكن من الجبناء وإنما كان من الحكماء . حسْبي وحسبُه ما عانينا من الظلم والاضطهاد . ألم يرفض جماعةٌ من علماء العراق مصافحتي بحجة أني آذيت الغزالي ! ألم يقل جماعة من علماء مصر بأني وجهت أقوال الغزالي إلى غير ما كان يريد ! قُدم الكتاب لنيل الدكتوراه من الجامعة المصرية سنة ١٩٢٤ ، وكانت لجنة الامتحان مؤلفة من منصور فهمي ، أحمد ضيف ، محمد جاد المولى ، عبد الوهاب النجار ، أحمد عبده خير الدين .

ويظهر أن المؤلف كان يعاني ثورةً روحية وعقلية عند تأليف هذا الكتاب ، وهو نفسُه حدَّثني أنه صاحَبَ الغزالي في مؤلفاته نحو خمس سنين ، فأسره الغزالي على نحو ما يصنع بمن يواجهون نوره الوهّاج ، ورأى المؤلف أن تأليف كتاب في الأخلاق عند الغزالي لا يتيسر إلا بعد النجاة من أَسْرِ الغزالي ، فجمع قواه وكسر بابَ الأسر ، ليلقَى الغزالي لقاء الندِّ للند ، إن كان للغزالي أندادٌ » .

---

(١) ٢٩ يوليو ١٩٤٠ .

(١٦)

الأدب المهموس والأدب الصادق

بين الدكتور مندور وكاتب الرسالة[(١)]

تحدث الدكتور مندور في ثلاث مقالات بمجلة الثقافة عن الشعر المهموس والنقد المهموس ، وفتح بابًا واسعًا من الدعوة إلى إخراج الأدب العربي من ذاتية الأمة العربية بالتفضيل والإعلاء لهذا اللون من الأدب الذي هو من الفنون الدخيلة المستعارة التي لا تتصل كثيرًا بالنفس العربية ، وقد تصدى له محررٌ في الرسالة عُرف باشتغاله بالنقد الأدبي وله صولاتٌ في نقد أدب الرافعي ومناصرة أدب العقاد ، وهو من خرِّيجي دار العلوم ، فقال :

« أثبت الدكتور مندور أن أدباء المهاجر هم شعراء العربية ، وأن بين شعرهم وشعر الكثير من شعراء مصر قرونًا ، والواقع أن النماذج التي جاء بها والدعوة التي يدعو بها إلى هذه النماذج توجيهٌ مؤذٍ في فهم الأدب وفهم الحياة .

وأنا أفهم أن يُحب مندور أو سواه لونًا من ألوان الأدب ، فتلك مسألة مزاج ، ولكن أن يصبح هذا اللونُ الواحدُ دون سِواه هو الأدب الصحيح ، وما عداه سخيفًا ، فذلك ضِيقٌ في الإحساس، يجوز أن يَقنَع به قارئٌ يتذوق ويلذّ له لونٌ واحد من الغذاء الروحي ، ولكنه لا يصلح لمن يتصدَّى للنقد والتوجيه . أستطيع أن أسمي هذا اللون باللون (الحِنيِّن) حسب تعبير أولاد البلد من القاهريين ؛ الذي تحس فيه بالحنيَّة أو بالهمس أو بالوداعة الأليفة حسب تعبيره هو ، وهذا الأدب الحنيِّن قد يكون فيه الصادق السليم ، وقد يكون فيه الكاذب المريض.

فإذا نحن جعلنا همَّنا أن نهمس فقط ، وأن نكون وديعين أليفين ، وأن تكون

---

(١) مجلة الرسالة : (س ١٧ ع ٨٢٧- ١٩٤٩) ، (ص ٨٢٣- ٨٢٦) ، (س ١٧ ع ٨٢٨- ١٦/ ٥/ ١٩٤٩) . (ص٨٥٤، ٨٥٥) .

الحِنيَّةُ هي طابعنا فقط ، فأين نذهب بالأنماط التي لا تُعَدُّ من حالات الشعور وحالات النفوس وحالات الأمزجة ؟! ومندور يسمِّي شعرَ المتنبي شعرًا خطابيًّا ، ويعني أن المتنبي لا يهمس ، فإذا قال ميخائيل نعيمة من الشعر المهموس :

أخي إن عاد بعد الحرب جنديٌّ لأوطانه

وألقى جسمَه المنهوكَ في أحضان خلّانه .. إلخ

فإن مندور يقف معجبًا أمام صورة هذا الجندي المنهوك الذي يلقي بجسمه في أحضان خلّانه . أيُّ خطإٍ ينتظرنا حين نطالب المتنبي العارمَ الطبع الصائلَ الرجولة بأن يحدِّثنا في وداعةٍ كوداعة ميخائيل نعيمة ؟! الصدقُ هو الذي يجب أن ننظر إليه ، والمتنبي صادقٌ أجملَ الصدق وهو يجلجل ويصلصل في شعوره وفي أدائه ؛ لأنه هو هكذا من الداخل . وجميع النماذج التي استعرضها الأستاذ مندور هي من اللون الذي يشع فيه الأسى المتهالك المنهوكُ . وذلك توجيهٌ مؤذٍ يكاد الدافع إليه أن يكون دافعًا مَرَضيًّا ، وهو ما يدعو للحذر الشديد .

وهذا دليلٌ عندي على هذه الحالة الخاصة التي أكاد أعزو إليها ولعَه بهذا اللون ، فهذه الحالة هي التي تجعله يستجيدُ كلَّ ما تنطوي عليه هذه العناصر ، جيدةً ورديئةً على السواء ، وهذا ما يدعوني إلى الشك العميق في أن مزاج مندور الخاص هو الذي يُملي عليه آراءه لا ذوقَه الفنيّ . وهذا ما يدعو إلى الحذر الشديد في تقبُّل هذه الآراء .

* * *

* يقول مندور : « الهمس في الشعر ليس معناه الضعف ؛ فالشاعر القوي هو الذي يهمس فتحس صوته خارجًا من أعماق نفسه في نغماتٍ حارَّة ، ولكنه غيرُ (الخطابة) التي تغلب على شعره فتفسِده ، إذ تبعد به عن النفس ، عن الصدق ، عن الدنوِّ من القلوب » .

و(الحزن والأنين) يعارض طبيعةَ النفس العربية والمزاجَ العربي الجيّاش ، هناك

عقدتان نفسيتان لعلهما تلتقيان عند عقدة واحدة ؛ فالأستاذ حاد المزاج ، سريع التأثر ، شديد الحنين والألفة ، وهي صفاتٌ إنسانية تُحَب ، ولكنها لا تصلح للناقد ولا يستقيم معها النقد » .

من الذي يقول إن الهمس والوسوسة في الطبيعة أصدق من الجرأة والجهر ؟! إن بغام الظباء ليس آصَلَ في الحياة من زئير الآساد ، وإن خرير الجدول ليس أعمق أثرًا في النفس من هدير الشلالات .

وكل مقاييس الفنون تنكر أن يكون الهمسُ أجملَ وأصدق أو أعمق ، بل هي حالةٌ لا تلجأ إليها الطبيعة والحياة إلا في فترات الراحة من عناء الضجيج ، وإن الدنيا لَحَفِيَّة بالهامسين والجاهرين .

وقال : « إن هذا مزاجٌ موكَلٌ بالأحاسيس الصغيرة الهامشية ، والمظاهر التافهة الساذجة ، ولا يشغل حسَّه بإحساسٍ ضخم ، ولا بصورةٍ مركَّبة ، ولا يطيق أن يرى في الحياة إلا الأطيافَ الباهتة ، ولا أن يسمع في الطبيعة إلا الهمسات الخافتة ، وتلك الجزئيات المقرَّرة تستلفت نظرَ المرء لشدةٍ في الحياة ، وتُطرب ذوي الأمزجة الخاصة كذلك » .

رد الدكتور مندور

يرى الكاتبُ أن نوع الإحساس الذي أوثِرُه في زعمه خاصٌّ بالنساء وبذوي الأمزجة الخاصة ، وأنا لا يُرهبني أن يكون إحساسي على هذا النحو ، ويعصمني من تلك الرهبة جهلٌ نفضتُه عن نفسي ، وبربريةٌ لا يزال يَسدِر فيها الفطريون من الناس ، لقد سمع أستاذَه (يقصد العقاد) يكتب مقالاتٍ يُثبت فيها أن المرأة غير الرجل ، وأن بينهما اختلافًا سحيقًا في الطبيعة ، وسمع الغُفلَ من الرجال يزدرون المرأة ويعتبرونها مسبةً أن يُشبه الرجلُ المرأةَ في شيء ، فلم يرَ سبيلاً للمهاترة خيرًا من أن يردَّ إحساسي إلى المرأة وإلى ذوي الأمزجة الخاصة .

وأنا أحب أن يعلم أن الحياة البشرية ليست من البساطة بحيث يظنان ، وليس بصحيحٍ أن بين المرأة والرجل اختلافًا في الطبيعة ، وقديمًا زعم اليونان أن الآلهة ، عند خلقها البشر لم تخلق الرجلَ والمرأةَ دفعةً واحدة ، بل خلقت أعضاءَ مختلفةً ، ثم جمعت بين تلك الأعضاء لتسوِّي الرجلَ والمرأةَ ، وهي لسوء الحظ أو حُسنه لم تحرص على نقاء الرجل من عنصر المرأة ، أو نقاء المرأة من عنصر الرجل ؛ فليس هناك امرأةٌ كاملة الأنوثة ، وليس هناك رجلٌ كامل الرجولة ، ومن يدَّعي غير ذلك إنما يصدر عن عقلٍ باطنٍ أمرضته سخافاتُ العقلية الاجتماعية التي نحيا بها ، إنه من الحمق أن نحاول تنقيص الرجل بردِّ إحدى أحاسيسه إلى المرأة ، والشعوبُ المتحضرة ترى على العكس من ذلك أن إحساس الرجل كالمرأة موضعُ فخارٍ ، « ورينان »[1] وصف نفسه أنه كان يفكر كرجلٍ ، ويحس كامرأة ، ويتصرف كطفل ».

رد محرر الرسالة

سار الأستاذ مندور إلى جوٍّ كريهٍ ولغةٍ هابطة ، والرجل ذو حساسيةٍ مريضةٍ من ناحيةٍ خاصة . والخرافة اليونانية التي ساقها عن خَلْق الرجل وخلْق المرأة تكفي وحدها لحل عقدة الخلاف بيني وبينه في فهم الأدب ودراسة الشخصيات ، فيبدو أن هؤلاء الآلهة الملاعين يزيدون في نِسَبِ المزج في الأستاذ مندور يختلف اختلافًا بيِّنًا عن مثيلتها في ... ؛ فطبيعي إذن أن تختلف الأمزجة والأحكام .



(١) يقصد الكاتب الفرنسي أرنست رينان .

(١٧)

أدب جبران خليل جبران

وُجِّهتْ إلى أدب جبران نقودٌ مختلفة ، كشفت كثيرًا مِن دوافعه واتجاهاته ، وقد جمعنا هنا بعضَ ما كتبه أقربُ الناس إليه عقيدةً ووطنًا وفهمًا .

نقد أمين خالد

جبران المتطرِّف الذي يسكب السمَّ الأخلاقي في كؤوسٍ نظيفةٍ شفافة ، وإذا رأينا الفسادَ في جبران الفنان أو جبران الفيلسوف الرواقيّ الذي نزع من تعاليم أبيقورس ما كان بها من المنطق النظري في الاعتدال باللذة ، وتحكيم العقل في تنظيمها ، وترتيب الشهوات ، والاستفادة من خدمات الهيئة الاجتماعية بقدرِ الإمكان إتمامًا لهذه اللذة ، إذا رأينا كلَّ هذا الفساد يجب أن نعرِفه بماهيته ، لا أن نعلل نفوسنا بحمله على محمل الروحية العميقة أو الإنسانية التامة ؛ لأن جبران لا يرضَى بذلك .

إننا إذا عرفنا أن أعظم كتّاب الغرب في موضوع الميول القلبية والشهوة النسائية وتكريسِها لم يبلغوا من الفساد الأخلاقي والإباحة ما بلغ الأدبُ الجبراني ، أحجمْنا عن المحاباة والقول إنّ في أدب جبران أخلاقًا ساميةً وروحيةً بعيدة .

هذه الإباحية الماثلة في تلك الأوصاف الشهوانية المنبثَّة في كثير من صفحات (الأجنحة المتكسرة) مما يفوق تدقيقًا وتطرفًا وحريةً أوصافَ فيكتور مرغريت في « لاجارسون » ، فيكون أشد خطرًا على الآداب والأخلاق ؛ إذ يعطي المثلَ البارز في خرق النظام دون أقل تلميحٍ إلى الندم والتوبة .

ولو اقتصر أبطالُ جبران على التفتيش عن شهواتهم دون مَساسٍ بحقوق غيرهم لهان الأمرُ .

إن فلسفة جبران تلخِّص الروحَ العصرية والأدبَ الغربيَّ بلغةٍ شرقيةٍ في شدة لهجتها ، دينيةٍ في تعابيرها ، بدنية في مراميها .

وأذكر بشديد الاستهجان آراءَ بعض المفكرين الذين حشروا جبران في زمرة الصوفيين دون تدقيقٍ بالجوهر الأصلي الصوفي أو الجبراني .

فقلبُ الصوفي طافحٌ بالإيمان ، وقلبُ جبران لا يعتقد إلا بالإنسان وجمال جسده العاري وشهواته الحلوة الطيبة وأسراره الغامضة .

قلبُ الصوفي تجسدتْ في عروقه فكرةُ البعث والجحيم ، وقلب جبران ترقرقت في خلاياه نظريةُ الحرية المطلقة والإباحية غير المحتاجة إلى ثواب أو عقاب .

قلب الصوفي جافٌّ متقشف ، وقلبُ جبران تتدفق فيه عصارة الشباب والتمتع بالملذات الغالية .

فيجب ألّا يقال ـ والحالةُ هذه ـ إن لجبران علاقةً بجوهر الأديان السماوية القديمة مِن روحيةٍ وصوفيةٍ ؛ لأن جبران لا يرضى لنفسه إلا دينه الجسدي الذي بشَّر به في العالم العصري .

ولنذكر أنه يوجه حديثه عن الصلاة إلى الكاهنة ؛ كأن المرأة هي الجديرة بالصلاة دون غيرها ، أما حديثه عن اللذة فموجَّه إلى الناسك ، كأن الناسك المتديِّن حَرِيٌّ بمعرفة ضروب اللذة عنوةً عن الناس أجمعين .

أيكون بعدَ هذا عجبٌ أو غرابةٌ إذا نال (النبي) الجبراني مكانةً سامية في بلاد السينما والشارلستون وأرضِ المناجم وناطحات السحاب ، فاعتبروه سِفرًا مقدَّسًا ليحلَّ محلَّ الإنجيل في الكنائس والنوادي ..

إن النبي الجبراني يقول ما فحواه الواضح : « أيتها اللذّاتُ المنجية ، يا جوهر الأنانية المتفوق ، أنتِ إرادتي ، ورغبتي ، وأنتِ شهوتي ، وكلما استزدتُ منكِ

حصلتُ على كل شيء » . فأين هذا الاهتياج المتجسم مِن مرامي التضحية والاستشهاد التي تحض عليها الأديان السامية بأجمعها ؟!

لم ينس جبران التعمقَ في دراسةٍ ما ، علمية ولا اجتماعية ، بل إن جُلَّ ما كسبه علقَ بفطرته واستعداده ، ولذلك من العبث أن يصدر لنا آراءً واهنةً مبنيةً على حقائق علمية مدقَّقٍ فيها .

ليس في موسيقى الأدب الجبراني سوى طبول تُدَوِّي عند قرع أصواتها ، وتذيع صخبَ البلاغة اللفظية والكلامية الطنّان الذي يؤثر بالأذن تأثيرًا قويًا وينتقل بالإنسان إلى عالم الدوخة والانذهال [1].

رأي الأبّ لويس شيخو اليسوعي

« كما باع جبران خليل قلبه لهوى النساء ، تراه أيضًا ينادي بالثورة والتحرر ، ولا يرى في كل طبقات الهيئة الاجتماعية إلا عبيدًا ، حتى الجنود والملوك والكهنة ، فترى أن الخلاعة وروح الثورة على السلطة لا ينفصلان في قلب جبران كما لم ينفصلا في قلب الريحاني وفرح أنطون .

هؤلاء الرجال يرون في الدين وأهلِه مجموعَ الآثام ، فينسبون إليه قبائحَهم وفظائعَ قلوبهم .

فالريحاني بكل كتاباته يسعى في نفث سمومه في الدين ، وأنطون فرح في كتاباته المختلفة يصور رجال الدين لا فكر لهم ، وكذلك جبران قد نفذ في قلبه الميكروب اللاديني ، فيجري على مثال السابقين في بغضه للدين ومناهضته لأصحابه وجهله بمعتقداته .



---

(١) م .٣ مجلة المشرق ص ٤٢٧ .

(١٨)

بين القديم والجديد

بعد وفاة الرافعي ، قامت المعركة بين أدب الرافعي وأدب العقاد ، واستمرت طويلاً ، واشترك فيها عددٌ من الكتّاب ، ثم جاء الأستاذ محمد أحمد الغمرواي فحسم الموقفَ وبيّنَ أن الفارق بين المذهبين اللذين يمثلهما في الأدب كلٌّ من الرافعي والعقاد إنما هو فارقٌ بين الأدب المنطلق والأدب المرتبط بالقيم الأخلاقية والدينية [1].

محمد أحمد الغمرواي

لقد جرى الناسُ على رد التفاضل في الأدب إلى أصلين : اللفظ ، والمعنى ، واللفظ والمعنى ركنان متلازمان لا ينبغي التفكير في أيهما أهمّ للأديب المكتمل ، إن امتلاك ناصية اللغة أمر لا بد منه لكل أديب يريد أن يبلغ في الأدب مرتبة الخلود ، وليس معنى هذا أن امتلاك ناصية اللغة وحده كافٍ للخلود ؛ فليس في الأدب مكانةٌ لخلود صاحب المعنى الخسيس في اللفظ الأنيق ، إلا إذا انحطَّ الأدب ، وإنما الآداب الرفيعة آدابُ نبلٍ قبل كل شيء : نبلٌ في المعنى ، ونبلٌ في التعبير راجعٌ إلى حدٍّ كبير لنبل المعنى عند تمام الأداء ، ولكن لن يستطيع البلوغ في الآداب حدَّ التمام إلا من امتلك ناصيةَ اللغة فلم يُعجزه معنًى مهما دقَّ أو اتسع عن أن يجدَ له من التعبير ما يُلبسه ويُظهره ويستغرقه .

إن أصحابنا المجددين أنصارَ ما يسمونه الأدبَ الحديث يَفْرَقون مِن ذِكر « الدين » كأنما تلسعهم مِن اسمه النارُ .

المسألة في الدين ليست مثلَها في الأدب الذي يكتبونه كلامًا لا يُرجَع فيه إلى أصلٍ ثابتٍ ولا معيارٍ ، إن كل ما يتصل بالدين يمكن الرجوعُ فيه إلى أصلٍ لا يأتيه

---

(١) الرسالة : م١٩٣٤ .

الباطل من بين يديه ولا من خلفه : « القرآن » .

وما عرَضه علينا من القرآن يمكن تبيُّن معناه المقصود من السُّنَّة ، ونحن معشر المسلمين مأمورون أن نرد كل ما تختلف فيه إلى الله والرسول إن كنا نؤمن بالله واليوم الآخر .

إن المسلم الذي يفقه دينه ويفقه الحياة أينما نظر لا يجد مفرًّا من أن يصل هذه الحياة ، أدبَها وفنها وعلمَها بالدين كما أنزله اللهُ على رسوله محمد بن عبد الله ، أي كما يتبين من القرآن ومِن عمل الرسول . إن الإسلام دين يشمل الحياة بحذافيرها ويحيط بها من جميع أطرافها ، ومِن أخصّ خصائصه أن يكون الإنسان في خلجات نفسه مع الله وأن يُخلص نوايا قلبه لله .

فإذا كان ذلك كذلك ، وإنه لكذلك ، فكيف يجوز في غريزةٍ أو عقلٍ أو علمٍ أن يجمع الإنسانُ بين الحياة الإسلامية والحياة الفنية والأدبية أو العلمية إن لم يكن بين الفن والأدب والعلم وبين الإسلام تمامُ التطابق والاتفاق ؟ والتطابق التام بين العلم والإسلام شيءٌ ثابت لا شبهة فيه . فليس في الثابت مِن العلم شيءٌ ينقض شيئًا من الإسلام ، وليس في الإسلام أصلٌ ينقض حقيقةً ثابتةً في العلم ، وكل ما يُثبته العلمُ في المستقبل يقبلُه الإسلام مقدَّمًا بنص القرآن ، ويؤوَّل إليه النص إن خالفه في الظاهر . وهذا دليلٌ جديد لا يُنقَض على أن الإسلام هو حقًّا مِن عند الله فاطر الفطرة ، وأنه حقًّا دين الفطرة كما وصفه الله في القرآن .

أفلا ينبغي أن يُثَبِّتَ هذا في الدين هؤلاء المتزلزلين من أهل التجديد الذين يريدون أن يُلغوا الدين ويضعوه على الرف ، ويقطعوا باسم التقديس ما بينه وبين الحياة في مظاهرها خارج المساجد في الأدب والفنون والاجتماع .

إن الفطرة كلَّها مُنشئها واحدٌ هو الله سبحانه وتعالى ، والعلمُ والدينُ كلاهما قد

اجتمعا على استحالة التناقض في الفطرة ، فإذا كانت هذه الفنون مِن روح الفطرة كما يزعم أهلُها . وجبَ ألّا تخالِف أو تناقِض دينَ الفطرة ـ دين الإسلام ـ في شيء فإذا خالفته في أصوله ودعت صراحةً أو ضمنًا إلى رذيلةٍ من أمهات الرذائل التي جاء الدين لمحاربتها ، وعاقت الإنسانَ أن يعمل بالفضائل التي جاء الدين لإيجابها على الإنسان حتى يبلغ ما قدِّر له من الرقيّ في النفس والروح . إذا خالفت الفنونُ الدينَ في شيءٍ من هذا أو في شيءٍ غير هذا ، فهي بالصورة التي تخالف بها الدينَ فنونٌ باطلة ، فنونٌ جانبت الحقَّ ، ودابرت الخيرَ ، وأخطأت الفطرةَ التي فطر اللهُ عليها الناسَ والخلقَ ، والتي تريد الفنون أن تكون فيها في الصميم ، فإذا كان من شأن بعض من يعمل أو يكتب باسم الفن أو الأدب أن يتجاوز في تأثيره ما سبق ـ على عظَمِه ـ فيحول بين الإنسان وبين ربه ، ويُدخل عليه الشك في دينه بأي صورة من الصور ولأي حدٍّ من الحدود ، كان ذلك البعضُ المعمول به أو المكتوبُ باسم الفن أو باسم الأدب زورًا وإفكًا في الفن والأدب والفطرة والدين على السواء .

فنحن حين ندعو إلى وجوب نزول الفن والأدب على حكم الدين وروحه وتحرِّيهما التطابقَ التامَّ بينهما وبينه ، لسنا نعبث ولا نتجنَّى ولا نتحكَّم في الأدب والفن بما لا ينبغي به فيهما .

إننا نوجد معيارًا للحق والصواب والخير في الفن والأدب حيث لا معيار لذلك كله ، وتُيَسِّر للفن والأدب طريق التثبت من انطباقهما على الفطرة التي فطر الله عليها الناس ، ونحقق بذلك اتحادهما مع الفطرة في الصميم .

فالمسألة في الأدب ليست مسألةَ لفظٍ ومعنًى فقط ، ولكنها في صحيحها مسألةُ روحٍ ؛ فريقٌ يريد أن يجعل روحَ الأدب روحًا شهوانيًّا بحتًا يتمتع صاحبُه بما حرَّم اللهُ وما أحلَّ ، لا يفرِّق بين معروفٍ ومنكرٍ ، ثم يصف ما لقي من ذلك من لذةٍ أو

ألمٍ أو غيرها من ألوان الشعور ، ويُخرج ذلك للناس على أنه هو الأدب .

وفريقٌ يريد أن يحيا الحياةَ الفاضلة في حدودها الواسعة التي حدَّها الله وبمظاهرها المختلفة في الفطرة كما طهَّرها الله ، لا كما دنسها أو يريد أن يدنسها الإنسان ، ويصف ما يُتمتع به من تلك وما يُتقى أو يُتجشم في سبيل ذلك ، غيرَ ناسٍ لحظةً أن الوجود كله مِن الله ، وأن الدين كله لله .

والمقياس الذي انتهينا إليه في الفن والأدب ليس من البعد عن الفن والأدب كما يُصوَّر ، بل هو روح الفن والأدب في الصميم .

كيف يمكن أن يكون للأدب المكشوف نصيبٌ من روح الجمال الإنساني يستهوي النفسَ التي فيها بقيةٌ من الفضيلة والخير ؟!

إن الأدب المكشوفَ يصدم أوَّلَ ما يصدم مقرَّ الفضيلة في النفس ، ويؤذي أول ما يؤذي حاسةَ الجمال النفسي ، فهو في صميمه أدبٌ غيرُ جميلٍ ، يلذُّه ويستمتع به مَن مُسختْ نفسُه فصارت تعاف الطيِّبَ وتستمرئ الخبيث .



(١٩)

كتاب « شعراء النصرانية في الجاهلية »

من الأب لويس شيخو إلى الأب أنستاس الكرملي

عُني حضرة الأب لويس شيخو اليسوعي منذ برهةٍ بإظهار فضل شعراء النصرانية في عهد الجاهلية ، وهو نعمَ العملُ لو توخّى في ذلك صراط الحق واتبع سنن التاريخ المسنون نقلاً وروايةً ، إلا أنه - حفظه الله - قد أخذ على نفسه أمرًا هو في غاية الصعوبة والعنف ، ألا وهو (تنصير) بعض شعراء الجاهلية ممن لم يكن لهم في النصرانية حظٌّ . فلا غرو أنه يَعُدُّ هذا العملَ من قبيل تنصير مَن كان على الضلال مبتغيًا بذلك القربى والزلفى مِن رب العباد ، واكتساب الأجر والثواب في الدنيا والمآب ، ويا ليته وقف عند هذا الحد ، وكأنه لم يجتزئ بذلك ، فأخذ الآن يحلُّ قيدَ من تقيَّد بدينٍ وإجباره على النصرانية قَبِلَ أم أبَى ، كما فعل هذه السنة بالسموأل إذ أجبره وهو بين الأموات على إنكار دينه وانتحال النصرانية دينًا له !!

فلا جرَم لو أمكن للموتى أن ينطقوا ، لكان أولُ نطقِ السموأل إنكارَ هذه الفعلة الشنعاء وهذا القهر المنكَر . وإذا سألتني متى فعل حضرة الأب هذا الفعل ؟ قلنا : فعل ذلك عند عثوره على قصيدةٍ تُنسب إلى صاحب الأبلق الأغر (المشرق ٩: ٤٨٢/ ٦٧٤) . وقد زاد عليها بعضُ النصارى بيتًا أو بعض أبيات لإيهام القارئ أنه كان على النصرانية ، وهذا ما حدا الأب إلى أن يقول[1] :

« نشكر حضرة مراسلنا الذي أطلعنا على رواياتِ هذه القصيدة ، وكنا وددنا لو زادنا علمًا عن النسخة التي أخذ عنها لتعريف قِدمِها وخواصِّها ، وإن كان البيت الأخير صحيحًا ، صدَّقَ ظنَّنا السابق بأن السموأل نصراني لا يهودي لا سيما وأن أصله من بني غسان ، وبنو غسان نصارى » .

---

(١) مجلة المقتبس م٢-١٩٠٧م .

قلنا : نقلنا كلامَ الأب برمَّته ؛ ليطلع عليه القارئُ الحكَم العدل ويعرف قوة براهينه وحججه ! أما قوله : « إن كان البيت الأخير صحيحًا .. الخ » قلنا : ونحن نقول مثله ، غير أنه لسوء الحظ خَطَّته يدٌ أثيمة فحطَّته هذا المحَطّ ، ومِن هذا يظهر أن الناظم النصراني الكاذب لم يراع انتقال الرموز شيئًا بعد شيء ، لتنتهي إلى ظهور المسيح ، بل هجم على الموضوع دفعةً هجومَ الذئب الجائع ، فوقع على فريسته ، وفراها بأنيابه ، إلا أن الغير وقعوا عليهما أيضًا فأظهروا خيانته ، أما قول الأب : « ولا سيما أن أصله من بني غسان ...الخ » ، فهو قولٌ لا يُسلِّم به المطَّلعون على أخبار العرب منذ الجاهلية ؛ لأن مِن غسان مَن كان على دين دَهْماء العرب ، وهي الوثنية ، ومنهم مَن دان باليهودية ، وطائفة كانت على النصرانية ، فكيف يقول بعد ذلك : إن غسان كانت نصارى ؟!

ثم إن حضرته أراد أن يترك نصرانيةَ شاعرٍ برًّأ ساحتَه مِن كل ما يمكن أن يضع على ثياب دينه أدنى غبار ، إلا أن ذلك كله إذا فات على عقول بعض القراء فلا يفوت على عقول الأدباء ؛ لأنه لا يشفي فيهم عِلَّة ، كما لا يروي منهم غلَّة .

أما أنّ اليهودية كانت في غسان فهذا بيِّن من دين السموأل ؛ فإنه ليس من كاتبٍ أو أديبٍ أو مؤرخٍ أو لغويٍّ ذكر السموألَ إلا وقال عنه إنه يهودي المذهب ، بل إن حضرة الأب نفسه يقول ذلك في مجاني الأدب (٣: ٣١٣) في الحاشية ، فكيف انثنى اليوم عن رأيه ؟!

هذا من جهةِ السموأل ، وإلا فإن حضرته قد نصّر أيضًا غيرَ هذا من الشعراء مما قد ادَّخر له أجرًا مذكورًا لا يفنى ولا يزول ؛ إذ لا تمدُّ اللصوصُ إليه يدَها ، من ذلك أنه نصّر في الجزء الأول من كتابه « شعراء النصرانية » هؤلاء الواردة إليك أسماؤهم مرتبةً على حروف المعجم :

الأخنس بن شهاب ، الأعشى بن قيس ، الأفوه الأودي ، أفنون ، امرؤ القيس وأعمامه ، أمية بن أبي الصَّلت ، بسطام بن قيس الشيباني ، جسّاس بن مرّة ، جليلة ، جحدر بن ضبيعة ، الحارث بن حلِّزة ، الحارث بن عباد ، الخرنق أخت طرفة ،

سعد بن مالك البكري ، السفاح التغلبي ، سويد بن أبي كاهل اليشكري ، طرفة ، عبد يغوث ، عمرو بن قميئة ، عمرو بن كلثوم ، عميرة بن جُميل التغلبي ، الفِنْد الزِّمّاني ، كليب وائل بن ربيعة ، المتلمّس ، المثقب العبدي ، المرقِّش الأصغر ، المرقش الأكبر ، المسيَّب بن علس ، المنخَّل اليشكرى ، المهلهل أخو كليب .

ونصَّر في الجزء الثاني : الأسود بن يعفر ، ذا الأصبع العداوني ، أوس بن حجر ، الحصين بن حمام ، دريد بن الصمة الذبياني ، الربيع بن زياد ، زهير بن أبي سلمى المزني ، زيد بن عمرو بن نفيل ، سلامة بن جندل ، عبيد بن الأبرص الأسدي ، عروة بن الورد ، علقمة الفحل ، عنترة العبسي ، كعب بن سعد الغنوي .

ولعلك تظن أن عمله المبرور يقف عند حد تنصير الأفراد ، فاربع على ظِلْعِك ؛ فقد نصَّر أيضًا عدةَ قبائلَ وبطونٍ مما يدل على غيرته . فعنده : كندة ، ومذحج ، وَطَيِّئ ، وتغلب ، وقضاعة ، وإياد ، وبكر ، وتميم ، ومزينة ، وأسد ، وكنانة ، وعدوان ، وذبيان ، وغَنِيّ ، وهوازن ، وعبس ، كلهم نصارى لا غير ، ولا غرو أنهم تلقوا الإيمان اليوم عنه منذ قدومه إلى العالم وإسماعه إياهم صوتَه وهم في القبور .

على أنك لو وقعت على سر دعائه هؤلاء الأقوامَ إلى دين عيسى ابن مريم عليه الصلاة والسلام لاستغرقتَ في النوم والأحلام .

والوهمُ الثاني الذي حاول إدخاله في العقول هو تأييد نصرانية بني تميم ، أي إنهم كانوا كلهم على النصرانية .

هذا ولو سألتَ حضرة الأب لويس شيخو كيف عرفتَ أن الشاعر الفلاني أو العلّاني كان نصرانيًّا على حين لم يصرِّح لك بذلك أحدُ الأئمة ؟! فيجيبك من فوره وبدون تمهلٍ أجوبةً باردة يُعيدها كلَّ مرة على مَن يطالبه بإيراد الأدلة على نصرانية أحد شعراء الجاهلية ممن نصَّرهم على يديه .



(٢٠)

« دفاعٌ عن البلاغة »

كتبت الدكتورة بنت الشاطئ في نقد كتاب [دفاع عن البلاغة] بقلم أحمد حسن **الزيات** تقول[1] :

« الكتاب في جملته عرضٌ عام لآراء في الأدب والبلاغة نشرته (الرسالة) مقالاتٍ متفرقةً ، ولو أنصف الأستاذ لسمَّى كتابه (مقالات في البلاغة) لأن هذا الاسم أصدق دلالةً على موضوعه من ذلك العنوان الذي استعاره من كتاب دوهاميل « دفاع عن الأدب ». ذلك لأن كتاب الأستاذ الزيات لا يعرض موضوعًا واحدًا يعالجه الكاتب من جميع أطرافه ونواحيه ، وإنما هي مقالاتٌ شتَّى ، تحمل طابعَ أسلوب المقالة الذي يتسم بالتسرع والعجلة ، ويُعوِزها التركيز والدقة والضبط والاطمئنان .

أفما كان الأَوْلى أن يتحدث عن حدِّ البلاغة أو آلتها قبل أن يتحدث عن أسباب التنكُّر لها وجريرة السرعة والصحافة عليها ؟، أوَ ما يرى الأستاذ أن هذا شبيه بما يسميه علماء البلاغة « عوْدُ الضمير على متأخر» وهو عندهم عاهةٌ في الكلام ، تنزل عن مرتبة الفصاحة ؟

أمّا لغة الكتاب فلا تَسلَم من أخطاء لغوية منها قوله « المِران » يقصد به « التمرين » ، واللغة لا تعرف هنا إلا المرانة ، أما المران فشيء آخر بعيد كل البعد عما نحن فيه . ومنها قوله « ما هو الذوق » والصواب أن يقول « ما الذوق » .

يقول الأستاذ : « إن السرعة أصابت الأذواق فلم تعد تميز الفروقَ الدقيقةَ بين الطعوم المختلفة ، فاختلط الحلوُ والمرُّ ، والفجُّ والناضجُ » .

---

(١) مجلة الكتاب : المجلد الأول (١٩٤٥-١٩٤٦) .

فهل عند الأستاذ أن التفرقة بين الحلو والمر، والفج والناضج، تمييزٌ لفروقٍ دقيقة ودلالة على صحة الأذواق وسلامتها ؟! وأين إذن الفروق الكبيرة الواضحة ؟! أما إني لأعرف أن ما بين الحلو والمر ليس فرقًا دقيقًا يميزه الذوق السليم، إنما تكون الأذواق سليمة إذا ميزت الفرق الدقيق بين حلوٍ وحلوٍ، وأدركت درجة الحلاوة في كلٍّ، وأحسَّتْ نوعَها على ضآلة الفرق ودقته، فأما أن يتواضع الذوق فيصير مقياس صحته أن يميِّز بين حلوٍ ومرٍّ وبين ناضجٍ وفجٍّ، ويصبح هذا التمييز إدراكًا « لفروقٍ دقيقة » فتلك مرتبةٌ يدركها الأطفال الرُضَّع قبل أن يُراضوا على دقة الحسِّ، ويسمو إليها الجفاة الغلاظ قبل أن يُهذَّب لهم ذوقٌ .

ويقول المؤلف : « فالكاتب البليغ قد يُعجِلُه « الحافز المُلِحُّ » عن تعهُّد كلامه، فيأتي بالركيك التافه » . ونحن نسأل عن هذا الحافز الملحّ، أعمليٌّ هو أم نفسيّ ؟ إن كان عمليًّا مما تدعو إليه الحياة اليومية ومشاغلها فما دخلُه هنا ؟ وما هو من البلاغة ولا الفن ؟ وإن كان نفسيًّا، فذلك هو « الإلهام » الذي لا يوصف بالركاكة أبدًا، وكثير من روائع الفنون وليدُ هذه اللمحات السريعة التي يندفع فيها الفنان، يكتب أو يرسم أو يغني، وهو مُلهَم مُسحّر، في غيبوبة النشوة ورؤى اليقظة .

ثم يقول : « والكلام البليغ قد يسرع فيه النظرُ فلا يفطن إلى عبقريات الفن في تصوره وتصويره، فيذهب في ذمَّة الغث » .

فهل يصح أن يكون الكلامُ بليغًا وغثًّا في آن ؟! ، وهل يجوز أن يبقى له وصف البليغ وقد ذهب في ذمة الغث؟! .

أما قوله بأن « السرعة قد تقع خطأً في موازين بعض النقاد فيحسبونها شرطًا في حسن الإنتاج، وربما عابوا الكاتبَ المروِّي بالإبطاء، وغمزوه بالتجويد، وسفَّهوا قول الحكيم القائل : لا تَطلبْ سرعةَ العمل واطلبْ تجويده » .

أما القول بذاك ففيه خلطٌ بين التروِّي والإبطاء، وبين السرعة والتسرع، وبين العمل والفن. والنقاد ما سفَّهوا التجويدَ قط، ولا غمزوا أحدًا به أبدًا، وإنما سفهوا مَن ينحت مِن صخر، حين فضَّلوا القريحةَ المواتيةَ والسرعةَ المسعفة.

يقول المؤلف: « البلاغة كسائر الفنون طبيعةٌ موهوبة لا صناعةٌ مكسوبة »، يتلوها مباشرةً فقرةٌ عنوانها: « الطبع والقريحة لا يُغنيان في البلاغة عن الفن »، يليهما كلامٌ عنوانه: « الذوق مهما سَلِمَ لا يُغني عن القواعد ».

فكيف يجتمع في وقتٍ واحدٍ، ومِن كاتبٍ واحدٍ، أن تكون البلاغة طبيعةً موهوبة، وأن يكون الطبعُ لا يغني فيها ؟! وكيف ينفي أن تكون البلاغة صناعةً مكسوبة، ثم يقرر أن الذوق مهما سلمَ لا يُغني عن القواعد ؟! وهل القواعد إلا نتيجة الصنعةِ، وكسبُ الدرس ؟ ثم كيف يَسْلَم للمؤلف حكمُه بأن البلاغة طبيعةٌ موهوبةٌ لا صناعةٌ مكسوبة، وهو يقرر (في صفحة ١٤) أنه لا بد من حذق الصنعة وهَذْيِ القواعد، ثم يقرر (في صفحة ٣٠) أن « آلة البلاغة الطبعُ الموهوب والعلم المكتسب »، ويقول الأستاذ: « إن الذوق لا يمكن أن يكون بغير القواعد طريقًا مأمونة إلى عملٍ من أعمال الأدب؛ فإنه موهبةٌ طبيعية تختلف في الناس والأجناس، وتحتاج إلى المران [الصواب هنا أن تقول المرانة لا المران] بالدرس والعادة ».

أما أن الذوق يمرن به، فنعم، وأما أنه يمرن بالقواعد أو الدرس فهذا ما لا يقال، ومتى قُعِّدَتْ القواعد فقد ضاع معنى الذوق؛ لأن القاعدة ليست إلا ضبطًا عقليًا، والكاتب نفسه قد فرَّق (ص١٤) بين العقل والذوق.

ثم ماذا تصنع القواعد لما هو بطبعه متغير كما يقول حضرته ؟ أتلزَمُ صورةَ عصرٍ بعينه، وذلك هو الجمود الذي كان قتل ما قتل فصحاهم، أمْ تلزم بشيءٍ مؤقتٍ يتغير، وذلك ما ليس من طبيعة القاعدة ؟

والخطأ هنا هو « جعلُ القواعد طريقَ الأمن للوجدان » لأن الوجدان له مَلاحظ ولفتات ، لا قواعد ولا منطق .

ويقول المؤلف في مقاله « حدُّ البلاغة » : أهي بلاغةُ العقل العربي أم بلاغة العقل اليوناني ؟ »

والأستاذ يعرف أن العقلَ للعقل ، والذوق للجمال ، فما العقلُ والبلاغةُ التي هي فنٌّ وجمال؟ .

ثم يقول بعد ذلك « وفي العرب مذهبُ المعنويين ومذهبُ اللفظيين ، أو مذهب أهل العراق وأهل الشام ... » . فمن الذي سمَّى هذه المذاهب ؟ أين عثر الأستاذ على هذه التسمية التي جعلت العراقيين أصحاب معنًى لا لفظٍ ، والشاميين أصحاب لفظٍ لا معنى ؟!

وأعجَبُ منهما جميعًا أن لا يَحضُره مَثَلٌ لما بين المذهبين من البعد إلا فيما بين براعة ابن خلدون وغثاثة القاضي الفاضل ، وما كان القاضي الفاضل مثالاً للغثاثة ، ولا كان ابنُ خلدون مثالاً للبراعة الأدبية الفنية ، لسببٍ بسيطٍ جدًّا هو أن ابن خلدون بالعلماء والفلاسفة أشبه منه بالأدباء الفنانين .

ويُعرِّف الأستاذ البلاغة بأنها ـ في معناها الشامل الكامل ـ : « ملكةٌ يؤثِّر بها صاحبها في عقول الناس وقلوبهم ، من طريق الكتابة والكلام » ، ولو أخذناه بمنطق الضبط في التعريف لكان التنويم المغناطيسي والرقية والعزيمة ونحوها ، مما يدخل في البلاغة ؛ لأنها جميعًا تؤثر في العقل والقلب عن طريق الكتابة والكلام .

ولقد تعبَ الأستاذ وأتعبنا في عرض تعريفاتٍ للبلاغة حشر فيها أقوالَ طائفة من الغربيين والعرب القدامى ، ثم استخلص منها هذا التعريفَ الطويل العريض ، على حين اكتفت المدرسة الأدبية الحديثة بتعريفٍ لا يتجاوز كلمتين اثنتين حين سمّت

البلاغة « فنّ القول » ، وهذا التعريف على إيجازه دقيقٌ جامعٌ مانعٌ كما يقول المناطقة .

رد الأستاذ أحمد حسن الزيات

لقد ترددتُ وأطلتُ التردد قبل أن أعقِّب على هذا الكلام بهذه الكلمة ؛ لأن الغرض من الكتابة عن (دفاع عن البلاغة) بهذا الأسلوب إنما هو تصغير الكاتب وتحقير الكتاب ، والردُّ الطبيعي على هذا الغرض هو تصغير الناقد وتحقير النقد ، ولكن الكاتب الذي ارتضى لنفسه هذا الأسلوب هو « سيدةٌ » كما يظهر من الإمضاء ، وللنساء مهما يكن على الرجال حقُّ الرفق والإغضاء ، وأنا بطبعي أبغض الجدال ، وهو أبغض ما يكون إليَّ حين يتصل بي اتصالاً مباشرًا أو غير مباشر .

على أنني بإزاء سيدةٍ تمردت على طبيعتها وحقيقتها . فلفَّت على رأسها الصغير عمامةَ الشيخ ، وضمت أناملَها الخرعة على قلمٍ غليظ خشن يقطر بالدعوى العريضة والنية المرتقبة والجدل العقيم ، وعمدت إلى المقالات الثلاث الأولى من (دفاع عن البلاغة) فمزقْتها وفرَّقتها ، وسلَّت بعض الجمل مِن بين أخواتها سلاً ، وحاولت أن تجعل لكل جملةٍ معنًى مستقلاً ، تستنتج منها ما حلا لها أن تستنتج ، ومثلُ هذا لو صُنع بالقرآن الكريم لعاد باطلاً كله ، ثم أخذت بعد ذلك تناقش في بعض الألفاظ وتجاحش عن بعض المعاني ، وتتكلم في القديم والجديد ، وتتبجح بالتحرير والتجديد ، وعلمُها بما خاضت فيه مِن كل أولئك لا يزيد عن علمي بالهيروغليفية أو بالنسبية .

ولا يعنيني مطلقًا أن أنبه إلى غلطاتها و« مغالطاتها » ؛ فإن الكتاب في أيدي الناس يقرأونه بالنظر السليم ويفهمونه بالعقل الخالص ، إنما يعنيني أن أبين للذين أساءوا الظن بأدب السيدة أنها لم تكن إلا بوقًا من الصفر نَفخَ فيه من نَفخَ لسببٍ يُسأل عنه صاحبُ السعادة عبد العزيز فهمي باشا ، فقد نشرت الرسالة له رأيًا في (دفاع عن البلاغة) جاء فيه قوله : « ... وخرجت من قراءة هذا الكتاب الممتع بأن

دراسته لا تصلح للمبتدئين ولا لأنصاف المتكلمين ؛ لأنه مقارنة قوية للبلاغة العربية ببلاغات اليونانية واللاتينية والفرنسية وغيرها ، ودراسةُ هذه المقارنة إنما تصلح للمتخصصين في علوم العربية ، ويسرُّني أن أسمع يومًا أن إدارتي جامعتينا قد قررتا تدريس هذا الكتاب لطلاب التخصص في اللغة العربية ، فإنهم بالمقارنة بين ما قاله علماؤنا وبين ما قاله العلماء الأجانب قديمًا وحديثًا يستطيعون أن يحددوا مركز علمائنا السامي بين رجال البلاغة في كل بلد ، وهذه المقارنة ولا ريب تفتق الأذهان وتوسِّع الآفاق ، وهي خطوة لا بد منها لشرقنا حتى يستطيع الناقصُ أن يتمَّ والتامُّ أن يكمل والكامل أن يكون على بَيِّنة من كماله ... » .

ولم يكن قاضي القضاة ـ أطال الله عمره ـ يدري أن في كلية الآداب شيخًا من شيوخ الدين يزعم لنفسه رياسةَ التجديد في البلاغة والأدب والأسلوب حتى في الزيِّ ، ويجتمع مِن حوله طائفة من تلاميذه سمّاهم باسمه ووسَمَهم بوَسْمِه ، وجعل في يد كل واحدٍ منهم سكينًا ثم أغراهم بجلود الذين أوتوا نصيبًا من الذكر والكرامة ، كبيرُ الأمناء هذا عزَّ عليه هو وأتباعه أن يَحكم كبيرُ القضاة لكتابٍ ليس لهم ، ولكاتبٍ ليس منهم ، ونوَّه بالدفاع عن العقاد والمازني ، فوغرت الصدور وورمت الأنوف ، وتصايح الأمناء قائلين : أين نحن إذن؟ **وهل يجوز لأحد غيرنا أن يدخل في شؤون البلاغة؟**

ثم سوَّل لهم كبيرُهم أن يُسقطوا حجةَ هؤلاء المتطفلين على اختصاصهم بتشويه الكتاب ، فتعاونوا على الصفحات الأولى منه ، فعبثوا بها هذا العبث ، ثم حمَّلوه هذه السيدة ـ وهي زوج الشيخ ـ فحملته وتولَّتْ كِبْرَه .

ومن السهل يا زميلي على أي طفلٍ أن يمزق أيَّ كتاب بأي سكين ، ولكن التمزيق الصارمَ كالتشريح بالمبضع المرهف لا يستطيعه إلا الجهابذة الموهوبون .

ولو كنتُ أعرف السيدة بنت الشاطئ لقلت لها : ليس من طبعكِ ولا في وسعكِ

يا سيدتي النقدُ النزيه ، وليس مِن طبعي ولا في وُسعي الردُّ السفيه ، فرُدِّي هذا القلم الغليظ إلى صاحبه ، واستردِّي قلمك الرقيقَ مِن سالبه ، وثقي بأن الفرق بين الكلام في الشواطئ والحقول وبين الكلام في ثمار القرائح والعقول ، كالفرق بين تكسير الجرَّة وبين تحطيم الذرَّة .

أما أنتَ يا زميلي الفاضل فإني أعتذر إليك وإلى قرائك من كلامٍ كنت أرجو أن أكتب غيره ، وعلى الذين استساغوا سخافةَ ذلك النقد ، يسهل عليهم أن يستسيغوا تفاهة هذا الرد .

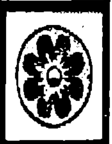





الباب الثالث

معارك التاريخ الإسلامي

- الفتنة الكبرى .
- على هامش السيرة .
- الفراعنة أتراك .. الفراعنة عرب .

(٢١)

« الفتنة الكبرى »

نقد الأساتذة : محمود محمد شاكر ، وسعد محمد حسن ، ومحب الدين الخطيب

عرض كتابُ « الفتنة الكبرى » لموضوعاتٍ كثيرة كانت موضع المراجعة من الباحثين : في مقدمتها :

١ - إنكار مؤلفه وجودَ شخصيةِ عبد الله بن سبأ .

٢ - الاعتماد على مصدرين مضطربين أحدهما (أنساب الأشراف للبلاذري) ، والثاني (طبقات ابن سعد) ، وكلاهما قد طبعهما أعداء الإسلام والعرب .

٣ - اعتمد الكتاب على أحاديث ضعيفة واعتبرها أساسًا لإقامة منهج البحث.

وقد تعرض الباحثان لهذه النقاط ، فكشفا عن الحقيقة إزاءها .

نقد الأستاذ محمود محمد شاكر(١)

تناول الأستاذ محمود محمد شاكر كتاب الفتنة الكبرى بالنقد ، وعرض لما قاله المؤلف (ص١٠٩) : « فالفتنة إذن عربية ، نشأت من تزاحم الأغنياء على الغنى والسلطان ، ومِن حسد العامَّة العربيةِ لهؤلاء الأغنياء » .

وأنت خليق أن تنظر في هذا التكرار ولهذه الصفة : « فتنة عربية » و« عامة عربية » لتعلمَ ماذا يريد بهذا التكرار ، وما الذي يريد أن ينفيه مِن شركةِ أحدٍ غير العرب في دم عثمان ، وأنت خليقٌ وحريٌّ وجديرٌ بأن تفعل هذا وأن تتأمل فتطيل التأمل ؛ لأنك سوف تلقى بعد قليل شيئًا جديدًا كلَّ الجدة ، حَسَنًا كلَّ الحسْن ، فما تكاد تمضي صفحاتٍ حتى ترى باحثنا يبدأ هكذا :

---

(١) مجلة الرسالة ، السنة السادسة عشرة العدد (٧٦١) ، فبراير (١٩٤٨م) (ص١٣٤-١٣٨) .

« وهناك قصةٌ أكبَرَ الرواةُ المتأخرون مِن شأنها وأسرفوا فيها حتى جعلها كثيرٌ من القدماء والمحدَثين مصدرًا لما كان من الاختلاف على عثمان ، ولِما أورث هذا الاختلاف مِن فُرقةٍ بين المسلمين لم تُمحَ آثارها بعد ، وهي قصة عبد الله بن سبأ الذي يُعرف بابن السوداء .

قال الرواة : كان عبدُ الله بن سبأ يهوديًا من أهل صنعاء ، حبشيَّ الأم ، فأسلم في أيام عثمان ، ثم جعل يتنقل في الأمصار يكيد للخليفة ويغري به ويحرِّض عليه ، ويذيع في الناس آراءً محدَثةً أفسدت عليهم رأيهم في الدين والسياسة جميعًا » .

ثم يقول : « وإلى ابنِ السوداء يضيف كثيرٌ من الناس كلَّ ما ظهر من الفساد والاختلاف في البلاد الإسلامية أيام عثمان ، ويذهب بعضهم إلى أنه أحكم كيدَه إحكامًا ، فنظَّم في الأمصار جماعاتٍ خفيةً تستتر بالكيد وتتداعى فيما بينها إلى الفتنة ، حتى إذا تهيأت لها الأمور ، وثبتْ على الخليفة ، فكان ما كان من الخروج والحصار وقتلِ الإمام » .

فأنت ترى مِن هذا لماذا أصر الدكتور منذ قليل على أن يصف الفتنة بأنها « عربية » ، وبأن العامة الذين كانوا أشرار هذه الفتنة كانوا « عامَّةً عربية » ، أي إنه ليس لهذا اليهودي الخبيث عبد الله بن سبأ يدٌ فيها ، وأن ليس لليهود عملٌ في تأريث نارها ، وهذا تخريج بيِّن جدًّا ، لا يخالفنا فيه أحدٌ ، ولا الدكتور طه نفسه فيما نعلم ، ثم يمضي الدكتور في حديثه ليعقب ذلك :

« ويخيل إليَّ أن الذين يُكبِرون مِن أمر ابن سبأ إلى هذا الحد يُسرفون على أنفسهم وعلى التاريخ إسرافًا شديدًا . وأولُ ما نلاحظه أنّا لا نجد لابن سبأٍ ذكرًا في (المصادر المهمة) التي قصَّت أمرَ الخلاف على عثمان وانتفاضَ الناس عليه ، فلم يذكره البلاذري في أنساب الإشراف ، وهو فيما أرى (أهم المصادر) لهذه القصة

وأكثرها تفصيلاً ، وذكره الطبري عن سيف بن عمر ، وعنه أخذ المؤرخون الذين جاءوا بعده فيما يظهر » .

وأراني مضطرًا أن أنقل لك أيضًا ما قاله الدكتور بعد ذلك لترجيح رأيه وبيان حجته ؛ قال : « ولست أدري أكان لابن سبأ خطر أيام عثمان أم لم يكن ، ولكني أقطع بأن خطره ، إن كان له خطرٌ ، ليس ذا شأن ، وما كان المسلمون في عصر عثمان لِيعبثُ بعقولهم وآرائهم وسلطانهم طارئٌ من أهل الكتاب أسْلمَ أيام عثمان .. ولو قد أخذ عبدُ الله بن عامر أو معاويةُ هذا الطارئَ الذي كان يهوديًا فلم يُسلِم إلا كائدًا للمسلمين ، لَكتبَ أحدُهما أو كلاهما إلى عثمان ، ولَبطشَ به أحدهما أو كلاهما ، ولو قد أخذه عبد الله بن سعد بن أبي السرح لَمَا أعفاه من العقوبة التي كان يُنزلها بالمحمدَيْن (محمد بن أبي بكر ، ومحمد بن أبي حذيفة) لولا خوفه من عثمان . ولم يكن أيسرَ من أن يتيح الولاةُ هذا الطارئَ ، ومِن أن يأخذوه ويعاقبوه » .

ثم يقول : « فلنقف من هذا كله موقفَ التحفظ والتحرج والاحتياط ، ولْنُكْبِر المسلمين في صدر الإسلام عن أن يعبثَ بدينهم وسياستهم وعقولهم ودولتهم رجلٌ أقبل من صنعاء وكان أبوه يهوديًا ثم أسلم ، لا رغَبًا ولا رهَبًا ، ولكن مكْرًا وكيدًا وخداعًا ، ثم أتيح له مِن النجاح ما كان يبغي ، فحرَّض المسلمين على خليفتهم حتى قتلوه » . ثم يقول : « هذه كلها أمور لا تستقيم للعقل ولا تثبتُ للنقد ، ولا ينبغي أن تقام لها أمور التاريخ ». وهكذا يقطع الدكتور الرأي بجملةٍ واحدة .

* * *

هذا هو الموضع الأول ، أما الموضع الثاني فهو أشد الأشياء علاقة بهذا ، ولكن الدكتور قطعه عنه قطعًا كريمًا ، فترك صفحة ١٣٤ ومضى على وجهه في البحث إلى أن بلغ ص٢٠٩ لكي يقول :

« وهنا تأتي قصة الكتاب الذي يقول الرواة إن المصريين قد أخذوه أثناء عودتهم إلى مصر ، فكرُّوا راجعين ، فهذه القصة فيما أرى ملفَّقة من أصلها » .

ثم اختصر قصة الكتاب اختصارًا وقال : « كلُّ هذا أشبه بأن يكون ملهاةً سخيفة منه بأن يكون شيئًا قد وقع ، والأمرُ أيسرُ مِن هذا ، تلقَّى أهلُ الأمصار وعدًا من إمامهم ، فاطمأنوا إليه ، ثم تبينوا أن الخليفة لم يصدُق وعدَه ! فأقبلوا ثائرين يريدون أن يفرغوا من هذا الأمر ، وأن لا يعودوا إليه حتى يفرغوا » .

ثم تبيَّن للدكتور أن إلغاء هذا الكتاب الذي أُرسل إلى والي مصر يأمره بقتل رؤوس الوفد الذي جاء من مصر ، ليس يحل الإشكال في عودة الوفد بعد أن فصَل عن المدينة راجعًا إلى مصر .

وتبين له أيضًا أن الفرض الذي ذهب إليه من أن أهل الأمصار تبينوا أن الخليفة لم يصدق وعده ، أي إنه كذبَ عليهم باللفظ الصريح ، شيءٌ غيرُ مستساغ ؛ فإنه سأل نفسَه : كيف تبيَّنوا أنه كذبَ عليهم ؟ فلم يعرف كيف يجيب ، فألقى الفرضَ كما هو وزاد عليه أنهم أقبلوا ثائرين .

« فلما بلغوا المدينة وجدوا أصحاب رسول الله قد تهيأوا لقتالهم ، فكرهوا هذا القتالَ ، وانصرفوا كائدين ، حتى إذا عرفوا أن هؤلاء الشيوخ قد ألقوا سلاحهم وأمنوا في دورهم ، كرُّوا راجعين ، فاحتلوا المدينة بغير قتال .

ولكنَّ رأي الدكتور طه ، وهو خير من يرى الآراء ، أن هذا الفرض مدخولٌ كله إذا لم يعزَّز بفرضٍ آخر ، ففكر وقدَّر ، ثم نظر ، ثم قال : « وأكاد أقطع بأنْ قد كان لهم مِن أهل المدينة أنفسِهم أعوانٌ دعوْهم وشجَّعوهم ، ثم أعلموهم بما عزم عليه أصحاب النبي ، ثم أعلموهم بعودة المدينة إلى الهدوء والدعة ، ثم انضموا إليهم حين حاصروا عثمان » .

وهذه كلها كما نرى فروضٌ وتخيُّل ، وإقرارٌ أيضًا بما أنكره مِن أمْرِ عبدِ الله بن سبأ في تنظيم (الجماعات الخفيَّة) التي تتستر بالكيد ، فهو ينكر هذا المبدأ هناك ويقرُّه هنا .

* * *

ثم يمضي الدكتور في فروضٍ ، فرضًا بعد فرض ، حتى يريك كيف تعقدت الأمور فجأةً ، إلى أن كان مقتل عثمان ، ولكنه يختصر ذلك كله اختصارًا غريبًا عجيبًا ، لم أعرف له مثيلاً في كل ما كتب الدكتور وفرَض وادعى ثم جزمَ الرأي وقطع به ، مما يعرفه أكثر قراء العربية الذين قرأوا للدكتور منذ أول نشأته في الكتابة .

وقد بدأ الدكتور حديثه في إسقاط قصة اليهودي ابن السوداء « عبد الله بن سبأ » فذكر أن الرواة المتأخرين أكبروا من شأنها وأسرفوا فيها ، وأنها لم ترد في المصادر المهمة ، وأن ابن سعد لم يذكرها ، وأن البلاذري لم يذكرها في « أنساب الأشراف » وهو فيما يرى الدكتور أهم المصادر ، وأن الذي ذكرها هو الطبري « وأخذها عنه المؤرخون الذين جاءوا من بعده فيما يظهر » كما يقول الدكتور .

* * *

وبدءُ الدكتور بقوله « الرواة المتأخرون » فيه إيهامٌ شديدٌ متعمَّدٌ فيما يظهر ؛ فإن **الطبري ليس من الرواة المتأخرين** ، فقد ولد سنة ٢٢٥ ومات سنة ٣١٠ ، فهو معاصر للبلاذري . وفي طبقة تلاميذ (ابن سعد) صاحب الطبقات ، وإن سيف بن عمر الذي روى عنه الطبري هذا الخبر من كبار المؤرخين القدماء ، فهو شيخ شيوخ الطبري والبلاذري ، وهو في مرتبة شيوخ ابن سعد ، ومات قبل سنة ١٩٠ من الهجرة ، فلا يقال عنه ولا عن الطبري إنهما من (الرواة المتأخرين) كما أراد الدكتور طه أن يوهم قارئه .

وإنّ ذِكر الدكتور « المصادر المهمة » فيه إيهام شديد وإجحاف جارف ، فإذا لم يكن كتابُ الطبري من المصادر المهمة فليت شِعري ما هي المصادر المهمة التي بين أيدينا ؟!

وإن الدكتور طه يعلم أن **كتاب ابن سعد الذي بين أيدينا كتابٌ ناقص** ، وأنه ملفقٌ من نسخ مختلفة بعضها تامٌّ وبعضها ناقص ، وبعضُها مختصَر ، والدليل على

ذلك مما نحن بسبيله أنه تَرجم لعمرَ في ٨٤ صفحة ، ولأبي بكر في ٣٣ صفحة ، فلما جاء إلى عثمان والأحداث في خلافته ، وهي ما يعلم الدكتور ويعلم الناس ، لم يكتب سوى ٢٢ صفحة !! فلما ذكر عليَّ بن أبي طالب ، والأمرُ في ذمته أقدحُ ، لم يكتب عنه سوى ١٦ صفحة !!

هذا على أن في الكلام على طريق ابن سعد في كتابة تراجم الرجال شيئًا آخر غير كتابة التاريخ ؛ فإنه لم يذكر في هذا الفصل إلا قليلاً جدًّا مما ينبغي أن يُكتب لو أنه ألَّف كتابه في التاريخ العام لا في الترجمة للرجال ، وهذا شيء يعلمه الدكتور طه حق العلم ولا ريب .

كان في حجة الدكتور في نفي خبر عبد الله بن سبأ اليهودي اللعين ، أن البلاذري لم يذكره ، وهو فيما يرى « أهم المصادر لهذه القصة وأكثرها تفصيلاً » ثم عاد فنفى أيضًا خبرَ الكتاب الذي فيه الأمرُ بقتل وفد مصر ، مع أن البلاذري ذكره وأطال فيه وأتى فيه بما لم يأت في كتابٍ غيره .

ولا ندري كيف يستقيم أن يجعل عدمَ ذكره خبرًا ما حجةً في نفيه ، ثم ينفي أيضًا خبرًا آخر قد ذكره ولجَّ فيه ؟!!

هذه الأشياء الخمسة كنت أستحي أن أحدِّث الدكتورَ بها أو أناقشه فيها ؛ لأنها من الوضوح والجلاء بحيث لا تخفى على رجلٍ مثله ، ولكن بقي شيء واحد أحب أيضًا أن يتاح لي يومًا ما أن أعرفه وهو : هل كان في نص البلاذري قديمًا ذكرُ عبدِ الله بن سبأ اليهودي ثم سَقط أو أُسقط من الكتاب؟ وهذا لا يتاح لي إلا إذا وقفتُ على نسخةٍ قديمة وثيقة من كتاب **(أنساب الأشراف)** فإن هذه النسخة التي بين أيدينا إنما طُبعت في أورشليم ، وطبعها رجلٌ من طغاة الصهيونية وقدَّم لها مقدمةً لم تُكتب لا بالعربية ولا بالإنجليزية بل باللغة العبرية .

وليأذن لنا الدكتور أن نشكَّ أكبرَ الشك في ذمة اليهودي الصهيوني الذي طبعَ الكتابَ في مطابع الصهيونية في أورشليم ، فقد رأينا من قبل رجلاً آخر حاطه الدكتور طه يومًا ما برعايته وعنايته واستقدمه إلى الجامعة المصرية ، وكان يسمِّي نفسَه (أبو ذؤيب) : إسرائيل ولفنسون (وهو الآن في فلسطين يجاهد في سبيل الصهيونية) فألَّف كتابًا في تاريخ اليهود في بلاد العرب وطُبع في مصر وقدَّم له الدكتور طه مقدمةً أثنى فيها عليه ثناءً بالغًا ، ومع ذلك فقد وجدنا في الذي نقله من الأخبار والأحاديث تحريفًا وبترًا واقتطاعًا من نصوصٍ محفوظة معروفة .

أفلا يجوز لنا على الأقل أن نشك في أن اليهودي الآخرَ طابعَ كتاب البلاذري يفعل مثل هذا ؟! إننا على الأقل نشك ونتوقف .

هذا إلى أن طريقة التأليف القديمة ـ وبخاصةٍ ما كان على غرار تأليف البلاذري ـ قد يترك المؤلفُ فيها شيئًا في مكانٍ ثم يذكره في مكانٍ آخر ، وكان أوْلى أن يُذكر في المكان الأول . وهذا شيء يعرفه الدكتور كما نعرفه ، وأحسن مما نعرفه ، أفلا يجوز أن يكون البلاذري قد ذكره مثلاً في ترجمة عمار بن ياسر أو محمد بن أبي بكر ، أو محمد بن أبي حذيفة ، أو رجلٍ ممن اشترك في هذه الفتنة ؟ وهو يعلم أن الذي وُجد من كتاب البلاذري قسم ضئيل جدًّا طُبع منه جزءٌ في ألمانيا ١٨٨٣م ، ثم تولى اليهودي الصهيوني طبعَ جز آخر هو الذي فيه ترجمة عثمان في سنة ١٩٣٦ ، ثم طُبع جزءٌ آخر في ١٩٣٨م .

قال الناشر في مقدمته المكتوبة بالعبرية : « إن هناك حوادث جرت في عهد يزيد ابن معاوية وهي وقعة كربلاء وموت الحسين ، ولم تُذكر في ترجمة يزيد ، بل ذكرهما في تراجم بني أبي طالب ، وذلك حسْبَ ما اقتضاه نظام الكتاب وفقًا لتسلسل الأنساب » ، كما قال بنص كلامه .

أفلا يجوز إذن أن يكون البلاذري قد أدمج أمرَ عبدِ الله بن سبأ في مكانٍ آخر كما فعل فيما لاحظه وذكَره هذا اليهودي ، كل هذا جائز ، ولكن الدكتور حين يريد أن ينفي شيئًا لا يبالي أن يختار كلَّ هذا ، ويغضي عنه ، ليقول فيه الرأيَ الذي يشتهيه ويؤْثره غيرَ متلجلجٍ ولا متوقف .

ثم كيف ينسى الدكتور أنَّ من لم يروِ خبرًا ما ليس حجةً على من روى هذا الخبر ، وبخاصَّةٍ إذا كان الرجلان من طبقةٍ واحدة ، كالبلاذري والطبري ، بل لعل الطبريّ أقوى الرجلين ، وأعلمهما وأكثرهما درايةً بالتاريخ وتحصيلاً له ، وهو الذي رُوى عنه أنه قال لأصحابه : « أتنشطون لتفسير القرآن؟ » قالوا : كم يكون قدْرُه؟ ، قال : ثلاثون ألف ورقة ، فقالوا : هذا مما تفنى فيه الأعمار قبل تمامه . فاختصَره لهم في ثلاث آلاف ورقة ثم قال لهم : هل تنشطون لتاريخ العالم مِن آدم إلى وقتنا هذا ؟ قالوا : كم قدرُه؟ فذكر نحوًا مما ذكره في التفسير ، فأجابوه بمثل ذلك ، فقال : إنّا لله ، ماتت الهممُ » .

ومَن قرأ كتاب الطبري في تاريخه وتفسيره علمَ أن هذا حق ، وأن الرجل كان فارغًا للعلم لا يلفته عنه شيء قط ، ولا يدع شاردة ولا واردة إلا تقصاها وحققها ، ورأى فيها الرأي الذي لا يكاد يُنقض ، والفرقُ بينه وبين البلاذري لا يخطئه بصيرٌ بهذا العلم ، فليس من الحجة في شيء أن يقال في عصرنا هذا إن البلاذري لم يذكر هذا ، فيكون ذلك كافيًا في الرد على ما ذكره الطبري ، وهذا شيء بيِّن لا يحتاج إلى جدال كثير .

إذن فالدكتور قد اشتطَّ وركبَ مركبًا لا يليق بمثله حين نفي خبرَ عبد الله بن سبأ ، وخبرَ الكتاب الذي فيه الأمرُ بقتل المصريين بعد الذي رأيتَ مِن تهافت أسلوبه في البحث العلمي .

وإذن فالدكتور قد خالفَ سُنةَ العلم والعلماء في نفي الأخبار وتكذيبها بلا حجة

من طريقة أهل التمحيص . بل تحكَّمَ تحكُّمًا بلا دليلٍ يسوقه عن فضيلة البلاذري وتقديمه على الطبري ، وبلا مراجعة للصورة التي طُبعت عليها الكتب ، وبلا دراسةٍ لنفس الكتب التي ينقل عنها كما هو القول في ابن سعد والبلاذري معًا .

وإذن فيحقُّ لنا أن ننقل هنا كلمةَ الدكتور طه نفسه ، قالها عندما ذكر أصحابَ محمد ﷺ ، وذكر الخلافَ الذي كان بينهم ، وذكر أو زعم أنهم ترامَوْا بالكبائر وقاتلَ بعضُهم بعضًا ، وزعم أنه لا ينبغي أن يكون رأْيُنا فيهم أحسنَ مِن رأيهم هم في أنفسهم ، فقال في ص١٧٣ من كتابه : « لا ينبغي أن نذهب مذهب الذين يكذِّبون أكثر الأخبار التي نَقلتْ إلينا ما كان بينهم مِن فتنةٍ واختلاف ؛ فنحن إن فعلنا ذلك لم نزد على أن نُكَذِّب التاريخ الإسلامي كله منذ بُعث النبي ؛ لأن الذين رووا أخبار هذه الفتن هم أنفسهم الذين رووا أخبار الفتح وأخبار المغازي وسيرة النبي والخلفاء ، فما ينبغي أن نصدِّقهم حين يروون ما يروقنا ، وأن نكذِّبهم حين يروون ما لا يعجبنا ، وما ينبغي أن نصدِّق بعضَ التاريخ ونكذِّب بعضَه الآخر لا لشيء إلا لأن بعضه يرضينا وبعضه يؤذينا » .

وهذا حقٌّ ، ولكن الدكتور يحتجُّ به في معرِض الطعن في الصحابة ، ومعرِض القول في نسبة الأخطاء الماحقة إلى أصحاب محمد ﷺ ، ثم يعود فيسقِط هذا الرأي لا يبالي به ، ويخالفه أشد المخالفة في معرض رد الرواة الذين روَوْا لنا خبر الفتنة الخبيثة التي تولَّى كِبْرَها عبدُ الله بن سبأ اليهوي ، ولماذا يفعل هذا ؟ لا ندري !

بل الحقُّ أننا ندري ، ولكننا نأبى أن نتعجل القارئَ بحكمٍ لم نأت فيه بالبيِّنة التي تدفع كلَّ أقوال الدكتور في قصة هذا اللعين ابن السوداء ؛ فللقارئ علينا حق لا يَحِلُّ لنا أن نخونه فيه ، وحقُّه هو أن يرى حججَ الدكتور كلَّها أولاً ، ثم حججنا متابعةً ثانيًا ، ثم نُعطيه الحُكم ليأخذه أو يدعه على هدًى وبصيرة .

ـ وإذن[1] فقد أراد الدكتور طه أن يقول إن الفتنة الكبرى التي أفضت إلى مقتل عثمان إنما كانت « فتنة عربية نشأت من تزاحم الأغنياء على الغنى والسلطان ، ومن حسد العامة العربية لهؤلاء الأغنياء » ص١٠٩ ، فمِن أجل تحقيق هذه الكلمة الكبيرة ركبَ كلَّ مركب في تصوير الحياة الإسلامية بعد الفتوح بالصورة التي تنتهي به إلى هذا الفرض وحده دون سواه ، وهو الغنى والمال والسلطان وتزاحم الأغنياء على الغنى والمال والسلطان وحسد العامة العربية ... إلخ .

ولكن الدكتور كشف عن هدفٍ آخر حين جاء معرض هذه الفتنة ، فنفي خبرَ عبد الله بن سبأ اليهودي ، وخبرَ الكتاب الذي كتب فيه الأمر بقتل رؤوس وفد مصر ، وهذا الهدف هو الذي ينفي عن اليهود الشركةَ في دم عثمان والتحريضَ على قتل الإمام ، فركبَ مركبًا وعرًا خالف فيه أسلوبَ العلماء في جرح الأخبار ، وكذَّب الرواة في شيء بغير برهان ، وصدَّقهم في شيء آخر بغير برهان أيضًا ، وهو نفسه ينعي في كتابه علي الذين يكذِّبون الأخبارَ التي نَقلت إلينا ما كان بين الناس من فتنة وخلاف ، فقال في ص١٧٢ : « فنحن إن فعلنا ذلك لم نزد على أن نُكذِّبَ التاريخ الإسلامي .. إلخ » بَيْد أن الدكتور طه نفسه قائلَ هذاالكلام قد فعل ذلك ، فكذَّبهم حين روى الرواة ما لا يعجبه ، وحين رووا ما يؤذيه ، وفعل ذلك أيضًا فصدقهم حين روَوْا ما يروقه ، وحين رووا ما يرضيه ، فإن الذين رووا أخبارَ الغنى والمال والسلطان هم الذين رووا أخبار عبد الله بن سبأ اليهودي وأخبارَ الكتاب الآمر بقتل وفد مصر ، فلِمَ أخذ شيئًا بغير برهان ونفى أخاه بغير برهان ؟! والشيء البين هو أن الدكتور أراد كما قال في ص١٣٤ : « أن يُكبِرَ المسلمين في صدر الإسلام (عن أن يَعبث بدينهم وسياستهم وعقولهم ودولتهم رجلٌ أقبلَ من صنعاء وكان أبوه يهوديًا وكانت أمه سوداء وكان هو يهوديًا ثم أسلم لا رَغَبًا ولا رَهَبًا ولكن مكرًا وكيدًا وخدعًا)وهذا قصدٌ حسَنٌ ونية جميلة ، ولكن الحق أحسنُ منهما وأجمل ،

---

(١) المقال الثاني : السنة السادسة عشرة (١٩٣/ ١٩٦) . العدد (٧٦٣) فبراير (١٩٤٨) .

وليس يَجمُل بنا ولا بالدكتور طه أن يغالط في الحق لشيءٍ يراه هو أو نراه نحن حسنًا جميلاً ، والتاريخ لا يُكتب بالتحكُّم ، وإنما يُكتب بالرواية ثم بالاستدلال ، ثم يُبذل الجهد في سد الفجوات ، وسبيل ذلك أن نأخذ مِن الماضي أسبابًا وعللاً وحوادث ذات خطر ، فإن استقامت أن تمتد معك إلى الحاضر الذي تؤرخه ، فهي حقيقةٌ بأن تكون شيئًا من التاريخ يوشك أن يكون حقًّا كلّه أو بعضُه.

نقد الأستاذ سعد محمد حسن

كنت في الحق أعتقد أنه ـ أي كتاب الفتنة الكبرى ـ دراسة علمية مستفيضة لابن أبي طالب ، فإذا هو علي هامش هذه الدراسة في تلخيصٍ لحوادث الفتنة كما رواها رواتها مع تعليقاتٍ يسيرة لا تُزيل حيرةً ، ولا تروي غلةً ، فضلاً عن مُجانبة بعضها للحقيقة .

وأولُ المآخذ هي هذه الطريقة العجيبة في البحث ؛ فأنت لا تكاد تعثر في ثنايا الكتاب على مرجع واحد من المراجع التي اعتمد عليها المؤلف ، وإنما هو يسوق الكلام سوْقًا ويلخص الحوادث تلخيصًا ، دون أن يُعنَى أبدًا ـ ولو مرةً واحدة ـ بذكر مراجعه وأرقام صفحاتها .

من الغريب حقًّا أن المؤلف يُكثر النقلَ من البلاذري ثم هو لا يُرشد القارئ ولا يُعرِّفه بكتاب البلاذري الذي ينقل منه ، هل هو « الفتوح » أم « الأنساب » ، ولم يذكره في نهاية الكتاب ، مما يجعلنا نعتقد أن هذه الفصول التي كتبها المؤلف ليس الأصل منها أن تكون كتابًا يقرؤه الناس وإنما هي أحاديث تذاع ومحاضرات تلقَى، وأكبرُ الظن أن هذا النوع من الأسلوب لا يستقيم في كتابٍ والبحثُ العلمي المنظم .

ويؤسفنا أن يعتمد المؤلف على مراجع ليست أصيلة في البحث بل هي ثانوية القيمة ، تاركًا حتى شرح النهج لابن أبي الحديد ، وتاريخَ ابن واضح اليعقوبي

وغيرهما من المصادر الأبجدية الأولى لدراسة مثل هذه الفتنة الكبرى .

السيد محب الدين الخطيب : بل إن ابن أبي الحديد هو شريكُ ابن العلقمي في الجناية على المشرق والعالم الإسلامي في فتنة هولاكو ، وأما في الدين فإنه على مذهب ابن سبأ في العبودية لعلي ، ومن ذلك قولُ ابن أبي الحديد يخاطب عليًّا :

تَقَبَّلْتَ أَخْلَاقَ الرُّبُوبِيَّةِ الَّتِي   غَدَرَتْ بِهَا مِنْ شَكٍّ أَنْتَ مَرْبُوبُ

أما مصادر الإسلام الأولى ففي روايات أهل العدالة والتثبت من علماء الحديث ، ومع ذلك فإن كل خبر يجب معرفة أقدارِ رواته ونزعاتهم وأهوائهم في أي كتاب وُجد .اهـ .

ويستأنف الأستاذ سعد محمد حسن بحثه فيقول : « يقول طه حسين : قال النبي عليه السلام للمسلمين في طريقه إلى حجة الوداع : مَن كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه ، اللهمَّ والِ من والاه وعادِ من عاداه » ذكره في ص١٧ ، ثم أعاده في صفحة ١٩ ، ثم في ص٨٦ ، مما يجعلنا نأسف لعدم دراسته للموضوع الذي يعالجه دراسةً دقيقة .

فهذا الحديث لا يعترف به أهل السنة دليلاً على الخلافة ، وابن أبي الحديد شارحُ النهج ، وهو متشيع ، ينكر وجود نصٍّ من النبي بإمامة أحدٍ بعده ، ويؤسفنا أن المؤلف لم يَطَّلع على هذا المصدر الهام .

قال ابن أبي الحديد : « وانصرف عليٌّ إلى منزله ولم يبايع ، ولزم بيتَه حتى ماتت فاطمة ، فبايع . قلت : (أيْ قال ابن أبي الحديد) : هذا الحديث يدل على بطلان ما يُدَّعَي من النص على أمير المؤمنين وغيره ؛ لأنه لو كان هناك نصٌّ صريح لاحتجّ به ولم يجرِ للنص ذكرٌ ، وإنما كان الاحتجاج منه ومن أبي بكر ومن الأنصار بالسوابق والفضائل والقُرَبِ ، فلو كان هناك نصٌّ على أمير المؤمنين أو على أبي بكر لاحتج به أبو بكر أيضًا على الأنصار ، ولاحتجَّ به أمير المؤمنين « عليّ » على « أبي بكر »

(شرح النهج مجلد ٢ ص٥) . فلو صح الاحتجاج للخلافة بهذا الخبر لاحتجّ به « عليّ » ما في ذلك شك .

السيد محب الدين الخطيب : « هذا الحديث لا يرويه أهلُ البيت أنفسُهم بهذا المعنى ؛ أخرج الحافظ ابن عساكر في تاريخه (٤ : ١٦٦) عن الحافظ البيهقي حديثَ فضيل بن مرزوق أن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن علي بن أبي طالب سُئل فقيل له : ألم يقل رسول الله ﷺ : « من كنت مولاه فعليٌّ مولاه » ؟ فقال: « بلَى ، ولكن والله لم يَعْنِ رسولُ الله ﷺ بذلك الإمارةَ والسلطان ، ولو أراد ذلك لأفصح لهم به ؛ فإن رسول الله ﷺ كان أنصحَ للمسلمين ، ولو كان الأمرُ كما قيل لقال : يا أيها الناس هذا وليُّ أمركم والقائم عليكم مِن بعدي ، فاسمعوا له وأطيعوا ، والله لئن كان الله ورسوله اختارا عليًّا لهذا الأمر ، وجعله الرسولُ القائمَ للمسلمين من بعده ، ثم ترك عليٌّ أمر الله ورسوله لكان عليٌّ أوَّلَ من تركَ أمرَ الله ورسوله » .

رواه البيهقي مِن طرق متعددة في بعضها زيادة وفي بعضها نقصان ، والمعنى واحد . ورواه أيضًا الإمام أبو نعيم الأصفهاني ، ونقله عنه علّامة الهند شاه عبد العزيز الدهلوي بن شاه ولي الله الدهلوي في كتاب « التحفة الإثنى عشرية » الذي اختصره علّامة العراق السيد شكري الألوسي ، انظر (ص١٦٠-١٦١) طبع المطبعة السلفية .

ولذلك كان حقًّا على الدكتور طه ألّا يعتمدَ على هذا الحديث ، أو يلتزم الأمانة العلمية فيوردَ رأيَ أهل السنة فيه ، وقد قال في حقه العلّامة ابن حزم : « أمّا من كُنت مولاه فعليٌّ مولاه » فلا يصح من طريق الثقات أصلاً (الفِصَل في الملل والنحل ج٤ ص١٤٨) .

وقال العلّامة ابن خلدون في أحاديث الشيعة : « لا يعرفها جهابذة السنة ولا

نقلة الشريعة، بل أكثرُها موضوعٌ أو مطعون في طريقه أو بعيدٌ عن تأويلاتهم الفاسدة (المقدمة ص٩٦ .ط. بولاق عام ١٢٧٤هـ) . وفي كتاب « التمهيد » للقاضي أبي بكر الباقلاني فثَمَّ دراسةٌ شيقة لهذا الموضوع (ص١٧١) .

وهكذا يتضح جليًّا أن المؤلف لم يُعْنَ مع الأسف الشديد بِدِراسَةِ موضوعه دراسة جيدة .

يقول الدكتور طه : « فلم يخالف أحدٌ من أصحاب النبيِّ عن بيعة أبي بكر ، إلا ما كان مِن سعد بن عبادة رحمه الله » .

والقارئ يفهم من هذه العبارة أن أحدًا لم يعترض على خلافة أبي بكر عدا سعدًا ، وليس كذلك ؛ فهناك نفرٌ غيره من الصحابة قد امتنعوا على أبي بكر ، منهم عليٌّ نفسه ، وأبو سفيان ، وعُتبة بن أبي لهب ، والزبير بن العوام ، وخالد بن سعيد بن العاص ، والمقداد بن عمرو ، وسلمان الفارسي ، وأبو ذر ، وأبيّ بن كعب ، والبراء ابن عازب ، وعمار بن ياسر ، بيد أن هؤلاء قد عادوا لمبايعة أبي بكرٍ عدا سعدًا ؛ فإنه لم يبايع أبا بكر حياته ، ولم يبايع عُمَرَ مِن بعده حتى مات بحوران .

يقول المؤلف : « ولم يُطِقْ عثمانُ نفسُه معارضةَ أبي ذر فأخرجه من المدينة واضطره إلى أن يقيم في الرملة حتى مات » ، والحقُّ أن أبا ذر نُفي إلى الربذة لا إلى الرملة انظر : الطبري ، اليعقوبي ، ابن الأثير » .

السيد محب الدين الخطيب : « الصواب في أمر أبي ذر ما رواه ابن خلدون في العبر : أن أبا ذر هو الذي استأذن عثمان في الخروج من المدينة إلى الربذة .

وقال : إن رسول الله ﷺ أمرني أن أخرج منها إذا بلغ البناء سَلْعًا . فأذنَ له ، ونزل الربذةَ وبنى بها مسجدًا ، وأقطعه عثمانُ صرمةً من الإبل ، وأعطاه مملوكين ، وأجرى عليه رزقًا ، وكان يتعاهد المدينة ـ وبين الربذة والمدينة ثلاثة أميال ـ قال

ياقوت : وكانت مِن أحسن منزلٍ في طريق مكة » .

يقول المؤلف : و« أقلُّ ما يدلُّ عليه إعراضُ المؤرخين عن السبئية وعن ابن السوداء في حرب صفين أنَّ أمرَ السبئية وصاحبِهم ابن السوداء إنما كان متكلَّفًا منحولاً قد اختُرع بآخَرَةٍ حين كان الجدال بين الشيعة وغيرهم من الفرق الإسلامية ، أراد خصومُ الشيعة أن يُدْخِلُوا في أصول هذا المذهب عنصرًا يهوديًا إمعانًا في الكيد لهم والنيل منهم » .

والحقُّ أنك بذلك ظلمتَ الحقيقة والتاريخَ ظلمًا بيِّنًا ، وكُنت مجافيًا لأصول البحث الدقيق ، أليس عجيبًا حقًا أ يكون إعراضُ المؤرخين عن ذكر ابن السوداء وجماعته في حرب صفين فقط دليلاً قاطعًا على عدم وجودهم في الحياة ، تُرى ما هو موقف المؤلف إزاء هؤلاء المؤرخين أنفسهم الذين يذكرون ابنَ السوداء وجماعته في غير حرب صفين؟

إن الطبري نفسه (هيرودوت العرب) يحدِّثنا فيقول : « كان عبد الله بن سبأ يهوديًا مِن أهل صنعاء ، أمه سوداء ، فأسلم في زمن عثمان ، ثم تنقل في بلدان المسلمين يحاول ضلالتهم ، فبدأ بالحجاز ثم البصرة ثم الكوفة ثم الشام .. إلخ » (الطبري ج٥ ص٩٨) .

إذًا ليس سكوت المؤرخين عن ابن السوداء في فترة معينة دليلاً على أن أمره متكلَّفٌ منحولٌ قد اختُرع بآخرةٍ كما يقول الدكتور ، والشكُّ في وجود ابن السوداء قد ردَّه في أخريات القرن التاسع عشر بعضُ المستشرقين والذي لم يقرأ نص الطبري . وأكبرُ الظن أن المؤلف يردد اليوم هذه المزاعم التي أدحضها وأبطلها البحثُ العلمي السليم من المستشرقين أنفسهم ، والمؤلف يرى أن خصوم الشيعة مِن أهل السنَّة وغيرِهم هم الذين وضعوا أمرَ ابن السواء وتولَّوا كِبْرَه لِيُدخلوا في أصول الشيعة عناصر يهودية ، إمعانًا في الكيدِ لهم والنيلِ منهم على حد تعبيره ، والحقُّ أن

الدكتور قد جانب الصوابَ أو جانبه الصواب ، فأيُّ كيدٍ للشيعة في وجود عناصر يهودية في بعض فرقها ، وأهلُ السنة والشيعة جميعًا يلعنون ابنَ السوداء ويتبرءون منه ومن جماعته ، وما رأيُ المؤلف في أن مؤرخًا متشيعًا يتحدث عن وجود ابن السوداء وجماعته ؟ ذلك هو ابن أبي الحديد شارح النهج (م١ ص٤٢٥) .

ويقول المؤلف : « والطبريُّ ورواتُه الذين أخذ عنهم المؤرخون الذين أخذوا عنه فيما بعد ، يذكرون ابنَ السوداء وأصحابهَ في أمر الفتنة أيام عثمان وفي العام الأول من أيام عليّ ، ثم ينسونهم بعد ذلك ، والمحدِّثون وأصحابُ الجدل متفقون مع الطبري وأصحابه فيما ذهبوا إليه ، إلا أن المحدِّثين وأصحاب الجدل ينفردون من دون الطبري وأصحابه بشيءٍ آخر ، فيزعمون أن ابن السوداء وأتباعه ألَّهوا عليًّا ، وأن عليًّا حرَّقهم بالنار ، ولكنك تبحث عن هذا في كتب التاريخ فلا تجد له ذكرًا » .

ونقول : إن تأليهَ ابن السوداء لعلي بن أبي طالب حقيقةٌ لا يدفعها شك ، وقد رواها رجالٌ أثبات من السُّنِّيين ، والشيعة وغيرهما ، منهم :

- الشهرستاني في المِلَل (ج٢ ص١١) .
- ابن حزم في الفِصَل (ج٤ ص١٨٦) .
- عبد القاهر البغدادي في الفَرْق بين الفِرَق (ص١٤٣) .
- الرسعني في مختصر الفرق (ص١٤) .
- الإسفراييني في التنصير في الدين (ص٧١) .
- ابن قتيبة في « تأويل مختلف الحديث » (ص٨٧) .
- ابن قيم الجوزية في الطرق الحكمية (ص١٩) .

وغيرهم كثيرون ، ونحن لا نشك أبدًا في صدق هؤلاء الرجال الأعلام

الأساطين ، وحقائق التاريخ لا تؤخذ مِن كتبه فحسب ، بل تؤخذ من كل مصدرٍ محترم ، بَلْه مصادر الحديث والفِرق ، وهؤلاء الرجال أيضًا مؤرخون لا للحوادث السياسية وإنما للحياة العقلية .

ثم ما رأيُ المؤلف في أن اليعقوبي وهو مؤرخ متشيع يحدِّثنا أن عليًّا أحرق أناسًا بالنار؟ (ج٢ ص١٨٨) ، وما رأيُ المؤلف في أن (ابن عبد ربه) يحدِّثنا في كتابه (العقد الفريد) فيقول : « أما الرافضة فلها غلوٌّ شديدٌ على عليٍّ . فذهب بعضهم مذهب النصارى في المسيح ، وهم السبئية أصحاب عبد الله بن سبأ لعنه الله . وقد أحرقهم علي رضي الله عنه بالنار » (العقد الفريد ج٢ ص٤٥ طبعة لجنة التأليف) .

حاشية السيد محب الدين الخطيب

مؤلف (الفتنة الكبرى) حريص على إنكار شخصياتٍ بلا دليل عنده يسوِّغ إنكارها ، وللأستاذ المازني مقال لطيفٌ معروف عند الأدباء يتهكم فيه على إنكار الدكتور شخصية مجنون ليلى ، ثم حلا للدكتور أن يُنكر شخصيةَ ابن سبأ .

وابنُ سبأ كان يمثل دورًا في تاريخ الإسلام من لوازمه التخفِّي والتكتم ، كدأب كل من يرتكب الخيانة العظمى في بيئة عظيمة.

أما دعوى الدكتور الآن بأن خصوم الشيعة دسُّوا عليهم ابنَ سبأ ، فهي دعوى تدل على قلة اطلاعه على كتب الشيعة قديمها وحديثها .

وقد نقل المالقاني في ترجمة عبد الله بن سبأ في كتابه (تنقيح المقال في أقوال الرجال ج٢ ص١٨٤) : إن إمامهم الكشِّيّ اعترف بأن ابنَ سبأ هو مخترع « عقيدة الوصية » ؛ لأنه لما كان على يهوديته كان يعتقد في يوشع بن نون أنه وَصِيٌّ موسى ، فقال في إسلامه في « عليٍّ » مثل ذلك . وكان أولَ من شهر القولَ بإمامة عليٍّ ، وأظهر البراءة من أعدائه ، وكاشفَ مخالفيه وكفَّرهم ؛ فمِن هنا قال مَن خالف

الشيعةَ : « إن أصل التشيع والرفض مأخوذٌ من اليهود » ، إن هذا القول هو قول الكُشِّي ، وهو من كبار أئمة الشيعة ، فكيف يتهم الدكتور طه حسين السنةَ وغيرَهم بدسٍّ بذلك ، وهم ـ أي الشيعة ـ يقولونه في كتبهم ؟!

ونحن نأسف لما أصاب الدراسات الإسلامية مِن عقمٍ في رجالها .



(٢٢)
على هامش السيرة

أثار كتاب (على هامش السيرة) نقودًا كثيرة ، ومراجعاتٍ متعددة ، وتوسَّع نطاق البحث فشمل أكثرَ من قطر من أقطار العالم العربي .

* فقالت مجلة الشهاب الجزائرية (ذو القعدة ١٩٥٢) : « أَلَّف طه حسين آخِرَ ما أَلَّف كتابًا أسماه « على هامش السيرة » ، يعني السيرة النبوية الطاهرة ، فملأه من الأساطير اليونانية الوثنية ، وكتب ما كتب في السيرة الكريمة على منوالها ، فأظهرَها بمظهر الخرافات الباطلة والأساطير الخيالية ، حتى ليخيل للقارئ أن سيرةَ النبي ما هي إلا أسطورةٌ من الأساطير ، وفي هذا من الدس والبهتِ ما فيه ، ومن العجَبِ أن قام كاتبٌ في مجلة الرسالة يُطري هذا الكتاب ويجعله الدليل القاطع على أن طه حسين لا زال أزهريًّا رغم كل شيء ، فيقوم طه حسين في العدد التالي من الرسالة فيصدِّق ذلك الكاتبَ فيما ادعاه له من رسوخ أزهريته وديانته ، حتى ليَظْهَرُ للقارئ للمقالين أنهما وُلدا في مجلسٍ واحد ، فالدكتور طه الذي يقول في الإسلام ما شاء ولا يبالي بالمسلمين ، أصبح اليوم - بعد ما خرج من الجامعة - يحِسِب للمسلمين حسابًا ، فلا يكتب إلا ويقول إنه مسلم وإنه يعظِّم الإسلام ، ولكن ما انطوى عليه صدرُه يأبى عليه الظهور كما بدا جليًّا في كتابه الأخير » .

* وقال الدكتور زكي مبارك في البلاغ (يناير ١٩٣٤) : وأنا أوصي قرَّائي أن يقرأوا هذا الكتاب برَوِيَّةٍ فإن فيه نواحيَ مستورة من حرية العقل عرفَ الدكتور كيف يكتمها على الناس بعد أن راضته الأيام على إيثار الرمز في التأليف .

* وقال الدكتور هيكل في مقال له[1] : إن هذا العمل هو إحياءٌ لأدب الأساطير[2] .

---

(١) ملحق السياسة ديسمبر (١٩٣٣م) .

(٢) راجع : مبحث « الدكتور هيكل » في كتابنا « المعارك الأدبية » .

وقد أشار الدكتور طه حسين في بحث نشره عام ١٩٤٦م في كتاب الإسلام والعرب L'Islam et L'Occident ، إلى أنه استعار هذا العنوان من مؤلف أجنبي هو كتاب جول لومَتْر : وعنوانه « على هامش الكتب القديمة » .

وفي هذا البحث أشار أنه قلَّده بعد أن قرأ كتاب جول لومَتْر وقال : « فإنني بعد أن قرأته شغفتُ به كثيرًا » ، وقال عن كتابه « على هامش السيرة » : « هذا الكتاب مِن عمل المخيّلة ، اعتمدتُ فيه على جوهر بعض الأساطير ، ثم أعطيتُ نفسي حريةً كبيرة في أن أشرح الأحداثَ وأخترع الإطارَ الذي يتحدث عن قربٍ إلى العقول الحديثة مع احتفاظه بالطابع القديم » .

* وقد وصف **إسماعيل أدهم أحمد** عملَ طه حسين في كتابة الأساطير بقوله : « لقد كان تحوُّلُ طه الرجل الصارم إلى رجلٍ كَلفٍ بالأساطير يعمل لإحيائها مسببًا لكثير من التساؤل عند الباحثين ، غير أن هذا التحول في الواقع ظاهريّ ؛ إذ أن طه وقد فشل في أن يبثَّ أغراضه عن طريق العقل والبحث العلمي لجأ إلى الأساطير ، ينمقها ويقدمها للشعب إظهارًا لما فيها مِن أوهامٍ تفتن الناس ، غير أن انكشاف الغرض مِن وضعِها صرف طه عن السير في إحياء أدب الأسطورة »(١) .



---

(١) إبريل ١٩٣٨م : مجلة الحديث .




الباب الرابع

معارك الأمة العربية

٢٣ ـ الفراعنة أتراك : كلاّ كلاّ .

ـ الفراعنة عرب عرباء : نعم نعم .

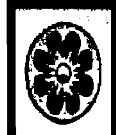
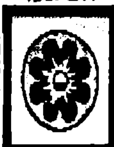
٢٤ ـ « فينيقيا » : لفظ لا أعرفه ولا أعترف به .

٢٥ ـ قطيعة الماضي .

٢٦ ـ العرب وماضيهم .

٢٧ ـ العربية والفرعونية .

٢٨ـ العقلية العربية .

(٢٣)

الفراعنة أتراكٌ : كلاّ كلاّ
الفراعنة عربٌ عرْباء ، نعم نعم

بين أحمد زكي باشا ، ونقولا حداد ، وم. صفا بك

وجَّه (محمد صفا بك)[(١)] صاحب جريدة صدى الحق إلى أحمد زكي باشا شيخ العروبة سؤالاً في جريدة المقطم (أكتوبر ١٩٢٩م) تحت عنوان : « فراعنة مصر هل هم من سلالةٍ تركية؟ » .

قال : « يقول الدكتور رضا نور في تاريخه (تورك تاريخي) : « إن أصل الفراعنة هم من الترك ، بدليل أنه كان هناك بلدتان ، إحداهما تسمى : (أور) ، والأخرى : (أروون) ، وكلا الاسمين تركيّان ، فإن (أور) معناها : خندق ، و(أروون) معناها : قبيلة ، وكتابتهما كتابةٌ مسمارية ، أي إنها تُكتب من اليمين إلى الشمال ، ثم توضع في أسطر عمودية ، كما أن الدين الذي يدينون به هو الأرض والسماء ، وغير ذلك كما هو حال دين (شامان) أي دين قدماء الترك » . انتهى . بهذا أردتُ أن أُشركَ أحمد زكي باشا في هذا البحث طالبًا أن يكشف لنا الحقيقة » .

أحمد زكي باشا[(٢)]

١- الفراعنة أتراك : كلا ثم كلا!

إن الأتراك أصابوا في سالف الأيام القريبة قسطًا من الحكم كان كبيرًا وفيرًا ، فكانوا يرون أن مظاهر العظمة محصورة فيهم ومقصورة عليهم ؛ فكانوا ولا يزالون إذا رأوا إنسانًا خرج من الصف وفاق الأشباهَ والأمثالَ ببراعته قالوا عنه إنه تركيٌّ أصيل أو منحدر من الدم التوراني مِنْ قريب أو بعيد .

لذلك لا تراني أعجب أو أستنكر عندما أراهم مسوقين بذيّاك الناموس العمراني إلى انتحال ما يجوز لهم وما لا يجوز من المحامد والمفاخر ، وإلى التمادي في هذا الميدان حتى صاروا يغتصبون لأمتهم كلَّ رجلٍ من أفذاذ الأمم الشرقية ، ويتمحلون لذلك من الأسباب التي قد تجوز بعضها بطريق التمويه ولكن أكثرَها مما لا

---

(١) محمد صفا ب صاحب جريدة « صدى الحق » أنشئت ٦ يناير ١٩٢٣.

(٢) المقطم : ١٣ أكتوبر ١٩٢٩م .

يقبله الواقع ولا يقره التاريخ . بدأوا ينادون بأن إبراهيم الخليل جدَّ الأنبياء تركيّ ، وأن الدم الذي كان يجري في عروقه إنما هو منحدر عن (توران) عن (يافث) ، وراحوا في هذه الأسطورة يختلقون البراهين التي هي أوهى من بيت العنكبوت .

ولا أجادلهم بما جاء في التوراة ، ولا أحاججهم بما تناهى إلينا من التاريخ المقدس ، بل أجاريهم في ميدان الماديات اليقينيات الذي جرى فيه علماء الأفرنج المحققون بطريق الحفريات التي كشفت لهم الجماجم المدفونة في أحشاء الأرض ؛ فقد ثبت لهم أن أبناء سام هم الذين توطَّنوا منذ أقدم عصور التاريخ في تلك البقعة الطيبة المعروفة باسم « بين النهرين » وهما الرافدان : دجلة والفرات ، وكانت لهم هناك دولةٌ يا لها من دولة ، وكانت لهم حضارةٌ يا لها من حضارة .

وقد أثبت لنا الأفرنج أن هذه الدولة كانت عربيةً عرباء ، وأن هذه الحضارة كانت أيضًا عربيةً عرباء ، والبرهان القاطع والحجة الدامغة والكلمة التي تخرُّ لها الأذقان ، والمقال الذي يخرس عنده كل لسان ، هو أن مَلِكَ هذه الأمة العربي هو (حمورابي) وشرائعه المأثورة المسطورة معلومة عند كل إنسان بعد أن ترجمها إلى كل لغات الإفرنج ، نعم إن لغته لم تكن مُضَرية عدنانية ، ولكن ذلك لا يطعن في أنها عربية بحتة محضة ، ودليلنا على ذلك أن اللغة الحِميرية هي غير العدنانية المضرية ، وهي لغة التبابعة ومَن سبقهم من المعينيين في أرض اليمن .

وهل هناك إنسان يقول بأن سكان اليمن ليسوا من العرب؟ اللهمَّ كلَّا ثم كلّا ، وحينئذ فلا غرابة في أن العرب الساميين المتوطنيْن فيما بين النهرين كانوا يتكلمون بلغةٍ عربية أخرى ، هي غيرُ المضرية العدنانية ، ترجع إلى ذلك الفرع أو إلى تلك الأرومة العربية التي كانت متوطنةً فيما بينْ النهرين . هنالك نبغ إبراهيم الخليل ، ومنبته معروف وهو المدينة المسماة : « أور الكلدانيين » .

حدثت أسبابٌ دعت هذا العربيَّ القديم إلى عبور نهر الفرات ، ولهذا العبور سمَّى نفسه وسمّاه الناس العبري ثم العبراني ، وانتقل هذا الاسم بصيغته إلى قومه الذين رافقوه إلى هجرته إلى أرض فلسطين وكلُّ أهلها من ذراري كنعان بن حام .

وعلى ذلك فما كان إبراهيم خليل الرحمن إلا (عربيًّا) صار لسببِ عبورِه الفراتَ عبريًّا أو عبرانيًّا ، هذا هو الحق لا ريب فيه .

على أن الأتراك اغترُّوا بسكوت الناس على هذه الدعوى الأولى ، فاسترسلوا في هذا الخيال ، حتى سوَّلت لهم أنفسهم أن يغتصبوا الفراعنةَ أيضًا ، فيحشروهم بالزور في زمرة الأتراك .

ورضي الله عن الكاتب المفضال : م. صفا بك ، فقد تكرَّم بالإشارة إلى الشبهة الواهية ـ فيما نقله عن الدكتور رضا نور في كتابه تاريخ الأتراك (تورك تاريخي) ـ إذا صح نقلكَ لها صفا بك ، وأنا أظنك أمينًا في النقل ـ فإن رضا بك يكون أولَ هادمٍ لما يقرره رضا بك عن نفسه .

كان الوقوف عند هذا الحد يكون محمودًا ، ولكني أفرض أن هناك نظريةً ربما تستلب بعضَ العقول بما فيها من بهرج ؛ لأن الجمهور والدهماء مغرَمون بالخرافة أكثر منهما بالحقيقة ، فلذلك أرى وضع السؤال على شكلٍ آخر : ما هو أصل الفراعنة ؟!

وأقول في الجواب إنهم مصريون ، وإذا أردنا أن نعرف منشأ المصريين وجب علينا الرجوعُ أولاً إلى أقوال العلماء الباحثين النقَّابين ، ثم الإدلاء برأينا الشخصي الذي تؤيده ملامحُ الوجوه وأساريرها .

٢- الفراعنة أتراك ؟! كلاَّ ثم كلاَّ

من أين جاء الفراعنة؟ وإلى أي سلالة ينتسبون؟ هناك قولان في أصل السكان

بمصر ومِن أين جاءوا ؟

١ - **أحدهما** : وهو ما عليه **الأكثرية** الكبرى (وإن شئت فقل مع المتفرنجين الأغلبية الساحقة) من **علماء العاديّات المصرية** مِن أن أوائل المصريين الأقدمين قد هبطوا من آسيا إلى أرض وادي النيل .

يقول بذلك بروكش الألماني ، وابن وطنه : أبيوس ، وثالثهما : لوث ، والعلّامة ليبلن (نروج) ، والعلامة روجيه الفرنساوي . على أن القائلين بمجيء المصريين الأوّلين من آسيا قد اختلفوا في بيان الطريق الذي سلكه أجدادنا البائدون في أثناء نزوحهم إلى كنانة الله في أرضه ، فذهبَ بعضهم إلى القول بأقرب المسالك ، وهو برزخ السويس ، وقال البعض الآخر إنهم تنقلوا في البلاد ، وجابوا الصخر بالواد ، وواصلوا الترحال بالترحال حتى انتهت بهم خاتمة المطاف عند باب المندب . فعبروا البحرَ وقطعوا جبالَ الحبشة ، ثم ساروا مصعِدين مع النيل إلى جهة الشمال حتى ألقوْا عصا التسيار واستقر بهم في مصر القرار .

٢ - **أمّا علماء الطبيعيات** والأخصائيون في دراسة أحوال الشعوب ، فيقولون بمجيء أوائل المصريين إلى هذا الوادي من صحراء ليبيا وما إليها من الأصقاع الممتدة على ساحل البحر الأبيض المتوسط ، وحكموا بأن نواة هذه الأمة المصرية قد انتقلت إلى ربوع النيل المقدس من ناحية الغرب والشمال الغربي ، أي إن أصل المصريين صادر عن ذلك الجيل الكبير الكريم : جيل البربر .

٣ - وهناك **نظرية ثالثة** وهي أعجب ما يساق من الحديث ، ذلك أن الأستاذ رنيش النمساوي قرر أن المصريين من أصلٍ أفريقي ، ثم ذهب في ذلك إلى نهاية المدى وقال إن جميع السلالات البشرية العائشة في الدنيا القديمة (أفريقيا وآسيا وأوربا) كلهم منحدرون عن منبتٍ واحد وأسرةٍ واحدة ، وكان مقامها على شطوط البحيرات الكبرى في وسط أفريقيا الاستوائية . أما العلّامة ماسبيرو ـ وهو من

أساطين العلم وأركان العرفان ـ فقد جنح إلى الرأي الراجح وهو الأول .

أما الرأي الثاني فقد اضطلع به علماء الألمان ، وشاركهم فيه أخونا المرحوم أحمد باشا كمال الأثري ، وهو أن المصريين جاءوا إلى هذا الوادي عن طريق الجنوب ومن جهة باب المندب .

وسواء عندي أصحَّت الرواية الأولى أم كان الصواب قرينَ الرأي الثاني ، فلا مشاحة أن مصر إنما استعمرها عربُ الشمال (الحجاز ونجد وبادية الشام) ، أو عرب الجنوب عن طريق اليمن ، إلا إذا صح أنهم من البربر .

وليس عندي ما أضيفه على ذلك سوى كلمةٍ واحدة في الرد على من توهَّمَ أنهم من البابليين أو الكلدانيين ؛ ذاك أن هذا الرأي مرجوح ولم يقم عليه أدنى دليل .

وصفوة القول أن النعرة التورانية الجديدة المنبعثة عن تلك النشوة التركية المحمومة ليس لها مبرر في الادعاء بأن الفراعنة من سلالة الأتراك .

وما أسخفَ الاستناد على اسم مدينة (أور) ، واسم مدينة (أورون) لأن معناهما خندق وقبيلة ، فأيُّ رابطة تجعل وجود هذين الاسمين هنا أو هناك دليلاً على ما يناقضه التاريخ وتناقضه الحفريات وتناقضه ملامح الوجوه وأساريرها وسحنتها ؟! ولست أرضى عمَّن يتغالى فيقابل دعوَى الزور بمثلها ويقول للأتراك إنهم هم وآباؤهم وأجدادهم الأوّلون منحدرون عن فرعون . أما استنادهم إلى تشابه الأديان على فرض صحته ـ وهو بعيد ـ فليس بدليلٍ ولا شبه دليلٍ ، وإلا لكان الزنجي العائش في أواسط أفريقيا منحدرًا عن الأتراك ، أو كان التورانيون منحدرين عنه .

٣- نقولا حداد

اطلعتُ بشوقٍ على مقال سعادة العلّامة الأستاذ زكي باشا عن أصل الفراعنة

وأُعجبت بسعة علمه وبما أدلى به من براهين وخطرَ لي ما ذكره المؤرخ الإنجليزي (رولنسون) الذي أسهب في تاريخ الدول الخمس الشرقية وأصولها ، وأذكر جيدًا شرحه الطويل عن أصل المصريين القدماء وملخصه أن المصريين الأولين وفدوا من بلاد العرب وعبروا البحر الأحمر ونزلوا عند حدود الحبشة ، ثم تدرجوا إلى أن هبطوا وادي النيل وأسسوا دولتهم . ولهذا المؤرخ براهينُ وتعليلات لهذه النظرية وجيهة جدًّا . فألفِتُ نظرَ سعادة الأستاذ إليها ؛ فلعله يجدها أصحَّ من سائر نظريات المؤرخين الآخرين . فإذا رجحت نظرية (رولنسون) فيكون العرب قد دخلوا إلى مصر ثلاث مرات : **الأولى** : هي التي نحن بصددها . **والثانية** : غزوة الهكسوس ، أي الرعاة . **والثالثة** : الفتح الإسلامي ؛ ولذلك لا يبقى شكٌّ بأن المصريين من سلالةٍ عربيةِ الأصلِ .



(٤)

الفراعنة عربٌ عَرْباء ، نعم نعم

ردُّ أحمد زكي على نقولا الحدّاد

بقدر ما أحسَنَ وقد أساء ، ذلك هو الصديق الصادق في الوداد ، الكاتب القدير **نقولا الحدّاد** ، النافخ يَراعه في شبرا ، الناشر لمجلة السيدات والرجال ، وناهيك بها وبه وبشريكته الفضلى في تحريرها وتحبيرها ، أما الإحسان فمن سجاياه ، لكنه شذ بالأمس ، فارتكبَ معي وعلى العروبة جريمةً هي محل الحساب . إنه وكّد نظريتي وأيد حجتي في تدليلي على أن للعروبة أرومةً يفخر بها النيل قديمًا ولا يزال يباهي بها إلى الآن وإلى الغد البعيد . فمِن هذه الناحية كان الأستاذ الحداد جديرًا بشكر الناطقين بالضاد وهم العرب وحدهم دون سواهم من جميع الناس الذين لا يمكنهم قط أن ينطقوا بالضاد العربية الصحيحة .

أما الإساءة فهي كبيرةٌ تكاد تقارب الخطيئة ، على أني سأفتح له باب المغفرة على مصراعيه ليدخله بسلامٍ وأمان ، وهو يعلم أن معرفتي بالإنجليزية قليلةٌ وتافهة ، وهو قد عرف مما كتبتُ في إثبات العروبة للفراعنة أنني لم أُحِط علمًا بالبراهين التي سردها المؤرخ الإنجليزي الكبير (رولنضون) .

وهل فاته أن « من جاور الحدَّادَ انكوى بناره » ، فكيف بالمسكين الحداد (نقولا) وقد اقتحم معي هذه النار المتأججة بين أضالعي لمجد قحطان ولفخر عدنان ! فادخل ناري بسلامٍ يا حداد ، ولا سبيل لك دون تقديم ورقة الجواز متضمنةً لبراهين (رولنسون) ، وهكذا نضيف لك فضلاً فوق ما لَكَ من قديمٍ وطريفٍ .



(٢٤)

معركة الفينيقية

بين أحمد زكي باشا وتوفيق مفرح

وجّه (أديب مفرح) إلى العلّامة أحمد زكي باشا خطابًا على صفحات المقطم في ١٠/ ١٠/ ١٩٢٩م يقول فيه :

« أرجو من العلامة زكي باشا أن يتفضل بإجابتي عن الأسئلة الثلاثة التالية :

١ - يذكر المؤرخون نشوءَ دولةٍ فينيقيا على سواحل سورية ، ولذا كان من الطبيعي أن ينسب اللبنانيون سلالتهم إلى الأصل الفينيقي ؛ إما امتحانًا بما ازدهرت به فينيقية في العصور الغابرة من التاريخ ، أو اعتقادًا منهم بأنهم ـ وهم اليوم يجوبون أمصار العالم سعيًا وراء الثروة والمجد ـ لابد أن تكون صلتهم بأسلافهم الذين عُرفوا بالنشاط في سلك البحار صلةَ قربى ونسبٍ ، فهل هم على حق فيما يدَّعون؟ وهل لهذه الصلة ما يعوَّل عليها بالبرهان القاطع ؟

٢ - هل بين دول الأرض البحرية في هذا العصر دولةٌ يصحُّ أن تُنسب نشأتها إلى السلالة الفينيقية ؟

٣ - إني أميل كثيرًا ـ وبخاصة إذا ما ظل لبنان مستقلاً بحكومته عن سورية ـ إلى إطلاق اسم « فينيقية » على لبنان ، فهل هذا التبديل يُعَدُّ ممّا لا وزن له تاريخيًا وتمشيًا مع ما نعتقده بأن الشرق ليستعيد عظمته الخالدة؟ » .



« فينيقية » لفظ لا أعرفه ولا أعترف به

أحمد زكي باشا[1]

من الطبيعي أن الأقدمين حينما حاولوا تدوين التاريخ لم تكن لهم وسيلةٌ سوى تلقُّف الروايات والتقاليد والأقاصيص والخرافات والأساطير التي يتوارثها أبناء كل أمة جيلاً بعد جيل ، ثم تقدم الزمان وترقَّى الإنسان فكانت مناشدة الأطلال ، ثم مناجاة الآثار ، ثم التنقيب في الخرائب إلى التعمق في درس الدفائن ، وهكذا اقترب البشرُ من تصوير الحقيقة في العصور الأولى أو كادوا يكونون منها قابَ قوسين أو أدنى .

ومن البديهي (بالياء بعد الدال) أن أسماء الأمم وأسماء الأفراد لا تؤخذ إلا عن أصحاب الشأن ، من أفواههم ، وكما ينطقون هم بها ، ولستُ أماري في أن الغريب قد يرتكب من التحريف ركوبًا يسيرًا أو كثيرًا حسبما ينطق به لسانه ويُسيغه حلقُه ، ولكن تبقى القاعدة الأصلية في الرجوع عند تسمية الشعوب إلى الاسم الذي تواطأت هي عليه لنفسها ، كما يبقى الأساس الأول في الدلالة على الرجال والنساء للَّفظ الذي اختاره الآباء واشتهر بين الأهل والخلان والجيران .

فليس لي بناءً على ذلك أن أنكر على الفرنجة قولهم عن أبناء النيل إن موطنهم (إيجيبت) ، ولكني أغضب على المتفرنج الذي يجاريهم في هذا التحريف ؛ لأننا كلنا لا نرضى إلا باسم (مصر) ، ولا نقول عن أنفسنا إلا أننا (مصريون قبل كل شيء) .

ولستُ بالذي يرضَى عن العربي الجاهل المتفيهق أو المتفرنج المتحاذق ، إذا قال مع الإنجليز (ليبانون) أو مع الفرنساويين (ليبان) في الدلالة على (لبنان) . كذلك إذا جاء الإفرنج أجمعين (أكتعين أبصَعين) فقالوا « فينيقية » ، فلست أرضى عن العربي ولا عن

---

(١) المقطم (١٣/ ١٠/ ١٩٢٩م)

المستعرِب إذا جاراهم في هذه التسمية الخاصة بهم ولهم دون آبائي وأعمامي .

إني أحتجُّ شديدَ الاحتجاج على هذه النزوة التي رانت على عقول نفرٍ من قومي ، أصابهم التفرنجُ فراحوا ينكرون قوميتهم ، ويجحدون أوَّليتهم ، ويدفنون مَجادتهم ، أو يغفلون عن كرامتهم ويتناسَوْن عراقتهم في أرومتهم فيقولون « نحن فينيقيون » .

أنا لا أمنع الأفرنج أن يسمُّوا ما يشاءون بما يشاءون ، وأنا أنادي على رؤوس الأشهاد وفوق منابر الجرائد بوجوب الأخذ عنهم فيما وصلوا إليه من المحامد والكمالات ، ولكن دون أن أنسى المميزات والحقائق التي تحدَّرت إلينا من الآباء والأجداد ، وعقيدتي أن الرجلَ الشجاع الفاضل هو الذي لا ينكر أمَّته في وقت محنتها ، بل يمد يدَه لانتشالها مِن وهدتها ، بل يفاخر ـ عندما يصل إلى شيء من العلم والوجاهة ـ بانتسابه إليها . إن الشرقي النابغ إذا تخلَّى عن قومه وتفرنج فلن يكون وجيهًا عند الأفرنج ، ولا يرونه إلا كمِّيّة مهمَلة ، بل صفرًا على اليسار . فإنهم ليسوا بحاجة إليه ولا إلى ألف مثيلٍ له ، ولكنه إذا بقي في حظيرة قومه ، كان هو الكلُّ في الكل ، وكان عَلَمًا في رأسه نار ، وكان له المفخرة في تجديد المَجادة لأمته وبلاده . هذه عقيدتي ، وهذا هو رأيي وديني وديدني .

ليت شعري أكان عند آبائي أم عند أسلاف أجدادي ، شيءٌ أو لفظٌ اسمه فينيقية أو فينيقي ؟ كلّا ! ورب عشتاروت ! فكيف أرضى لابن عمي أن يختار لبلده اسمًا أفرنجيًا وهو لا أصلَ له عندي ولا عند جدي ؟!

فينيقية ! فينيقية ! : هذا لفظٌ يوناني معناه « النخلة » ، وقد وضعه الأغارقة في جاهليتهم الأولى عندما رأوا تلك البقعة الساحلية التي تمتد من أنطاكية شمالاً إلى غزة جنوبًا ،وإنما أطلقوا عليها هذا اللفظ لأنهم حين وفودهم عليها رأوا فيها شجرةً بهرتهم ، رأوا « النخلة » : أصلُها ثابت وفرعها في السماء ، وهي تتهادى في

جمال واختيال مع النسيم حيثما مال ، وتُظلل التين والزيتون بإكليلها المطرز بالزمرد وبتاجها المحلَّى بالياقوت . فقالوا مشدوهين : فينيكيا ، فينيكيا .

وتناول شعراؤهم ومؤرِّخوهم وكُتَّابهم هذا الاسمَ الجميل ، فجرى به يَراعُ هوميروس شاعرهم الأقدم ، وهيرودوت مؤرخهم الأول إلى غيرهما وغيرهما حتى وصل إلى بطليموس الجغرافي الفلكي الذي تعشَّقه العرب وهاموا به وبكتبه ، هيامًا لا يقف عند حد ، ومع ذلك لم يأخذوا عنه هذا الاسم ولم يسيغوا هذا الاصطلاح كما فعل الرومان مِن قبلهم في أخذهم له عن اليونان ، وكما فعلت سائرُ أمم الأفرنج في هذا الزمان .

ولقد أصبحت النخلة عند اليونان رمزًا لهذه البلاد ؛ فإنها بعد أن آلت لملوك الطوائف من خلفاء الإسكندر ، صار هؤلاء الملوك يرسمونها على مسكوكاتهم (كما نراه في بقايا النقود المحفوظة في متاحف أوربة والقسطنطينية مما خلَّفه الملك أنطيوخوس الرابع) .

أما أصحاب الشأن ، وهم أهل البلاد وأرباب الدار ، فلم يكونوا يعرفون هذا الاسم ولا يتعارفون به ، بل هذه آثارهم وبقاياهم في كل بقاع المعمورة ، وهذه خرائبهم وأطلالهم في ساحل فلسطين ، وعند قرطاجنة في تونس الخضراء ، ليس فيها هذا الاسم على الإطلاق ، لا صحيحًا ولا محرَّفًا ، بل ها هي الآثار المصرية لا تذكر هذا الاسم . بل ها هي التوراة التي بين أيدينا ، إنها مع كثرة إشارتها إليهم وتوالي حديثها لنا عنهم ، عن بلادهم لا تقول إلا « أرض كنعان » مع أنها تعترف بوجود أمم أخرى غيرهم في « أرض كنعان » . وأستثني من ذلك سِفْر المكابيين الثاني ، وهو مكتوب في الأصل بلغةٍ يونانية ، فكان من الطبيعي (بالياء بعد الطاء) أن يستعمل اللفظ اليوناني (فينيكيا) ، وهو مع ذاك ليس بذاك من حيث العتاقة والقِدم ؛ فقد كان تأليفه قبل ميلاد المسيح بقرنٍ واحد على الأكثر .

أكان لهؤلاء الأقوام اسمٌ واحد يشملهم كلَّهم ويدلُّ على مجموعهم ؟

كلا : فقد كانوا شيَعًا متفرقة ، لم تجتمع كلمتهم تحت سلطان دولةٍ واحدة ، تُظللهم كلهم برايتها ، بل كانت كلُّ مدينةٍ من مدائنهم مستقلةً تمام الاستقلال عن جارتها ، ولا يرتبط بعضها بالبعض الآخر بأي رباطٍ سياسيٍّ شامل ، وأنت ترى مصداق ذلك فيما وصل إلينا من تاريخهم عنهم وعن غيرهم ، وفي نفس التوراة (سفر التكوين أصحاح ١٥ إلى أصحاح ١٨) ، وعلى ذلك فما هو أصلهم؟ ، ومِن أين جاء أوائلهم؟ ومتى ظهر الاسم اليوناني عند العرب وفي كتب العرب ؟

أوَّلية الجيل الذي سمّاه الإغريق وليس الإفرنج « فينيقيين » :

تلك الأمة المجيدة التي برعت في الملاحة والاستعمار من أجل التجارة ، والتي نشرت حضارة الشرق إلى أقاصي المعمورة في قديم الزمان ، فقد درجتْ مِن عشها الأول في (جزائر البحرين) الواقعة على الضفة الشرقية من بلاد (الأحساء) وهي الحَسا من جزيرة العرب ، فهي - ولا جدال - قحطانية الأرومة ، يَعرُبية النسَب ، بلغت هذه الأمة ذروةَ الحضارة في ديارها بالبحرين ، وآيةُ ذلك قبورها الباقية إلى هذه الساعة في أُم تلك الجزائر ، وأعني بها جزيرة (أَوَال) بفتح الهمز وهي أيضًا جزيرة السمك ، ولكنها الآن انفردت بالاسم الذي كان يشملها هي والجزيرتين المجاورتين لها ، فأصبح اسم « البحرين » علَمًا عليها وحدها .

تكاثر هذا الفخذ من عشائر قحطان بتلك الجزائر (جزائر البحرين) حتى ضاقت به وبذراريه ، فاتخذ بعضهم سبيله في البحر سَرَبًا ، وهكذا اضطر فريقٌ منهم إلى هجرة السكن والوطن ، فركبَ من الخليج الفارسي قبل ميلاد المسيح بنحو ٣٠٠٠ سنة حتى إذا انتهت بهم أمواج الملح الأجاج ، إلى أمواه العَذب الفرات ، ثم أمعنوا بسفائنهم مصعِدِين في الفرات إلى أن ألقَوْا الأناجر والمرَاسي

عند « بحر النجف » على مقربة من مدينة بابل ، وهناك نصبوا المضارب والخيام واستقر بهم المقام ، ولكن إلى حينٍ من الزمان ، فإنهم ما لبثوا إلا قليلاً حتى عاودوا الترحل في الفيافي والقفار إلى أن ألقوا عصا التسيار على شاطئ بحر الشام .

وهناك أسَّس هؤلاء الأعاريب مُلكًا لهم لا ينبغي لأحدٍ مِن بعدهم ، هذه البقع الساحلية التي استعمروها كانت تُمطُّ وتتقلص حسب تصاريف الزمان ، على أنها لَمّا بلغت نهاية الاتساع والامتداد لم تتجاوز مدينة أنطاكية شمالاً ولا سباسب (رفح) جنوبًا ، وفي معظم الأوقات كانت منحصرةً بين اللاذقية ويافا ، فكانت تشمل على الدوام : طرابلس برياضها ، ثم بيروت بلبنانها ، ثم صور بأرجوانها ، ثم صيدا بأنهارها وأزهارها ، ثم عكّا بحصنها ، ثم حيفا بكَرْمَلها .

وأنت تعلم أن التاريخ يعيد نفسه وأنه لا جديد تحت الشمس . رأينا أجدادَنا الأقربين من العرب الأكرمين يُطلقون في أمس الأول أسماءَ مدنهم المحبوبة على الأمصار الجليلة التي استوطنوها في (الفردوس الإسلامي المفقود) فقالوا في الأندلس عن غرناطة إنها دمشق ، وعن إشبيلية إنها حمص ، أما لفظ مصر فهي البقعة المعروفة باسم (تدمر) . هكذا أيضًا فِعلُ القحطانيين الذين استعمروا ساحل الشام منذ ذلك الزمان البعيد ، فأطلقوا بعض الأسماء التي يترفعون عند ذكرها على الأمصار التي أحدثوها في مستقرِّهم الجديد ؛ كانت لهم مدينة في البحرين اسمها (جبيل) فحذوا هذا الاسم ، وكانت لهم مدينة قائمة على صخرة ممتدة في البحر يسمونها (صور) ومعناه في لسانهم (الصخرة) .

إن مطابقة الأسماء في كل من البقعتين (في بحر فارس وفي بحر الشام) مع وجاهتها لا تكفي قط للدلالة على عروبة القوم الذين سمّاهم اليونان فينيقيين . فكان من الضروري إذن أن نبحث عن برهانٍ مادي خالد يؤيد هذه النظرية بطريقة

ملموسة ، بحيث يؤدي إلى الإقناع الذي ليس بعده إقناع ، وبحيث يرتفع معه الشك كل الارتفاع .

تنبه النقَّابون إلى أن القبور والأرماس في البحرين أشبه بنظائرها في صور أو في صيدا (ساحل الشام) ، وكان أولُ مَن نقَّب في قبور البحرين السائح (ثيودور نيت) فلقد كشف اللثامَ عن هذه الحقائق التي أخفاها تداول الأيام ، ولم يتردد في الحكم بأن الذين شيَّدوها هم جرثومةُ أولئك الذين بنوا القبور المشهورة في صيدا والمعروفة في صور .

ثم قدم المؤرخ (استرابون) الدليل القاطع بل الحاسم ، فهو أول من قال من قديم الزمان بأن قبور البحرين مشابهة لأجداث الفينيقيين ، أما أبو التاريخ (هيرودوت) فقد أفادنا بصفة التوكيد أن الفينيقيين جاءوا من الخليج الفارسي واستقروا في ساحل الشام ، وهكذا جاءت الحفريات مؤيدة لرواية التاريخ .

فلم يبق مجالٌ للشك أن الحضارة التي أنشأت تلك المدنَ وتلك القبورَ في البحرين هي هي نفس الحضارة التي شيدت نظائرَها في سواحل لبنان وفلسطين ولاسيما في صيدا وفي صور ، وحينئذ فقد ثبتَ لنا أن الحضارتين مرتبطتان برباط وثيق من العروبة قد سجَّله التاريخ وقد أيَّدته الآثار .

وبما أن أهل البحرين منحدرون من قحطان ، فمِن الطبيعي أن يكون فرعُهم الذي نجبَ في لبنان وفي جنوبيّ لبنان تابعًا لتلك الدوحة الزكية التي تفاخر به والتي يجب عليه هو أيضًا أن يباهي بحسَبه الذاكي ومجده الصحيح .

وعلى ذلك فإن الأفراد القليلين الذين يتشدَّقون بالانتساب إلى فينيقية إنما هم مثل بقية عشيرتهم الممدوحة بكل شفةٍ ولسانٍ مِن لباب العروبة ومن صميم قحطان . وإن العروبة لتفتح صدرَها بارتياح وانشراحٍ لتضم إلى حضنها الحنون

أولئك الأبناء القلائل الذين قلَوْها ثم قلبوا لها ظهر المِجَنِّ بما بثه دعاة الاستعمار الإفرنجي في نفوسهم الهادئة على عهد طفولتهم البريئة من جراثيم العقوق والكنود والنسيان .



(٢٥)

قطيعة الماضي

كتب سلامه موسى مقالاً في مجلة الحديث (١٩٢٨م) يدعو فيه إلى قطيعة الماضي واختطاط الخطط الحديثة للمستقبل ، وقد حاول الكاتب أن يجعل فكرة التجديد معاديةً لفكرة الوحدة العربية ، وقال : « إن ماضينا كله سخافات وجهالات لا يصح الافتخار بها ... إلخ » .

ردُّ ساطع الحصري

نفترق عن الكاتب ونخالفه في ميله إلى جعل « فكرة التجديد » معادية للفكرة القومية ، وفي قوله : « إن ماضينا كلُّه سخافات وجهالات » ، إننا نعتقد أن السخافات والجهالات الموجودة في ماضينا ليست أعظم ولا أكبر مما وُجد في ماضي أمة مِن الأمم الراقية التي يعرفها ، ولا نرانا في حاجة إلى بيان مبلغ مباهاة تلك الأمم بتاريخها ، أو إلى ذكر قيمةِ آثارِها الفنية المستخرَجة والمستلهَمة من أساطيرها .

فلا يفوتنا مثلاً أنَّ أَشَدَّ أنصار الديمقراطية والجمهورية في فرنسا لا يتأخرون أبدًا عن تعظيم وتبجيل لويس الرابع عشر ، مع علمهم بأنه كان من أكبر المستبدِّين ، فلماذا لا نفتخر نحن أيضًا بالمأمون وهارون الرشيد ، وإن عَلِمْنا أن كلاًّ منهما كان حاكمًا مستبدًّا ؟!

كان المؤلف الشهير « إرنست لافبس » يقول بوجوب الأخذ بمبدأ المشروعيات المتتالية في مثل هذه الأحوال ، إن لكل دورٍ أحكامًا ، ولكل جيلٍ خصائص ، فحكمُنا على كل دور من أدوار التاريخ يجب أن يكون حُكمًا نسبيًّا بالنسبة إلى الظروف المحيطة به ، وليس بالقياس إلى درجة حضارتنا هذه ، كما أن حكمَنا على رجال التاريخ يجب أن يُعتبر بأحكام زمانه وخصائص جيله ، فلا نقيس أحواله على مقاييس الأجيال التي أتت مِن بعده .

فالذي يجب علينا في هذا الباب هو إذن تغييرُ أسلوب نظرنا إلى التاريخ لا تحويلُ

أذهاننا عنه ، علينا أن نستمد قوةً من التاريخ ، ليس لتقليد أجدادنا ولتبنِّي المسلك الذي سلكوه مِن قَبْلنا ، بل لتقوية آمالنا وتشديد عزائمنا لنبلغ منزلةً سامية من حضارة العصر الذي نعيش فيه ، كما بلغ أجدادنا من قبل تلك المنزلة السامية من القرون التي عاشوا فيها .

* وينتقد سلامه موسى جهودَ الرابطة الشرقية ويقول : « مثلُ هذه الجهود توهم الناسَ أننا شرقيون ، والواقع عكس ذلك ، فإننا نحن والسوريون والعراقيون من حيث الدم والسلالات ذوو أصولٍ آرية ، أي غربية لا تمتُّ بأية صلة إلى الصينيين أو اليابانيين » .

ونحن نستغرب البرهنةَ التي اختارها سلامه موسى ردًّا على فكرة الرابطة الشرقية ؛ إذ إننا نجد فيها عدَّة مدَّعَيات تناقض الحقائقَ العلمية كل المناقضة . لم يَسبق لنا العلم بأن « علماء القوم » يعتبرون المصريين أو السوريين أو العراقيين من سلالاتٍ آرية ، كما أننا لا نفهم الداعي إلى الخوض في مسألة الدم والسلالات ، فهل كل الأمم الغربية « آرية »؟ وهل جميع الأمم الشرقية « غير آرية »؟ كلا ، فإن في أوروبا عدة أمم غير آرية مثل الهنغار ، والفنلانديين ، والأستونيين ، كما أن في آسيا عدداً غير قليل من الأمم الآرية ؛ كالفرس ، والأفغان ، والهنود ، فلو سلَّمنا مع سلامه موسى بأننا من الأمم الآرية رغمًا من مخالفة ذلك للحقيقة ، فماذا يمكننا أن نستنتج من هذه القصة ؟ نقول هذا لا بقصد الدفاع عن فكرة الرابطة الشرقية ، بل بقصد إعطاء مِثال بليغٍ على ما تنطوي عليه بعض المقالات من مخالفة الحقائق بالرغم من مظهرها العلمي الخدّاع.

ويحاول سلامه موسى أن يبرهن على وجوب قطيعة الماضي بذكر الخطط التي سلكتها الأمم الشرقية الناهضة ويقول : « إن الصينيين عندما قام في أذهانهم أن ينهضوا ويحاربوا أوربا في التقدم والرقي عمدوا إلى ماضيهم فأنكروه ، أما اليابان فارتقاؤها لا يرجع إلى مسبِّبٍ آخر سوى تفرنجها أي تملصها من تاريخها وعاداتها ، فهذه الأمم الشرقية لم تتقدم بتعلقها بالسلف واحترامه ، بل بتركِه والانضمام قلبًا وقالبًا إلى أوربا ، واصطناع الحضارة الغربية » .

* ويقول ساطع الحصري : « لا شك في أن هذه الأمم تركت كثيرًا من تقاليدها القديمة ، كما أنها قد اقتبست جميع أساليب الحضارة الغربية وآلاتها ، ولكنها هل أنكرتْ يا ترى تاريخَها حقيقةً؟ ، وهل تخلَّصت منه فعلاً؟ كلا ، فإننا نعلم أن اليابانيين تجددوا كل التجدد واقتبسوا الحضارة الغربية بمدًى واسع ، من غير أن يتساهلوا في شيء مِن مقوماتهم القومية ، وبدون أن ينكروا شيئًا من تاريخهم الوطني ، وبدون أن يقللوا احترامَهم لأسلافهم العظام ، حتى أنهم أخذوا يحترمون أسلافهم أكثر من ذي قبل ، فإنهم لم يبدأوا بإقامة احتفالاتٍ سنوية بتتويج إمبراطورهم الأول الذي عاش على زعمهم ستة قرون قبل الميلاد إلا في سنة ١٨٩٠ .

وقد قال « لوروفيك نودو » في كتابه عن « تطور اليابان الحديثة » ما يأتي : « حادثٌ غريب أن اليابان على تقليدها أوربا ، تحاول أن تعيد بناءَ ماضيها نفسه ، وأن تختلق لنفسها تاريخًا » .

وقال (فلسيسيان شاللي) في أحد الدروس التي ألقاها في مدرسة الأبحاث الاجتماعية العالية عن أخلاق اليابان : « إن تأوْرُبَ اليابان لم يكن تأوْرُبًا عامًّا ولا تأوربًا سطحيًّا ، بل هو تأوربٌ محدودٌ بحدودٍ وُضعت عن قصدٍ وعلم ، إن اليابانيين قبلوا تأثير أوربا في بعض المناحي عن قصدٍ وشعور ، ورفضوه في بعض المناحي الأخرى عن قصد وشعور » . وقال أيضًا : « لم يتطور اليابانيون إلا لكي يحافظوا على عاداتهم المحبوبة ، لقد تأوربت اليابان ضد أوربا لكي تبقى أكثر يابانيةً مِن ذي قبل » . فكيف يجوز لنا والحالةُ هذه أن نقول : « إن ارتقاء اليابان يرجع إلى تملصها من تاريخها وعاداتها ؟!! » .



(٢٦)

« العرب وماضيهم »

بين ساطع الحصري وحسين مؤنس

نشرت مجلة الثقافة (مجلد ١٩٥١) مقالاً للدكتور حسين مؤنس يتضمن قوله : « إن تاريخ العرب تاريخٌ منقطع ، محروم من الترابط والانسجام ، وإن التاريخ الإسلامي لا يكوِّن حبلاً متصلاً ، وإننا إذ ندرسه لا نجد أنفسنا أمام عصور متوالية ، يرتبط سابقها بلاحقِها بروابط طبيعية تطورية حقيقية ، وإنما نحن أمام عصور متوالية منفصلٍ كلُّ منها عن الآخر كل الانفصال ، يحدث هذا بينما نجد في التاريخ الغربي اتصالاً بين العصور كأنه نهرٌ متَّصِلُ المجرى » .

ويردُّ ساطع الحصري على الدكتور مؤنس فيقول :

« يلوح لي أن مَرَدَّ الخطأ الذي وقع فيه الدكتور هو خلطُه بين التاريخ نفسه وبين كتب التاريخ التي تبحث فيه ، إنه يدرس التاريخ الغربي من كتبٍ لخصت أبحاثَ وجهود عدة أجيال من المؤرخين ، وهؤلاء درسوا الوقائع التاريخية ووثائقها ، بتعمق وتوسُّع وتأمل ، واستقرأوا الجزئيات ليتوصلوا إلى الكليات ؛ ولذلك عندما نقرأ تلك المؤلفات نطَّلع على الروابط والاتجاهات والتطورات دون أن نحتاج إلى بحثها واكتشافها بأنفسنا .

ولكن الدكتور درس التاريخَ العربيَّ الإسلامي من مؤلَّفاتٍ قديمةٍ سجلت الوقائع تسجيلاً كما تراءت للمؤلف ؛ إما عن طريق المشاهدة ، وإما عن طريق السماع دون أن تهتم كثيرًا بالمقدمات والنتائج ، ودون أن تتتبع التيارات السطحية فضلاً عن الجوفية العميقة ؛ ولذلك تراءت له الوقائع متقطعةً غير متسلسلة ، وعوضًا عن أن يتأمل الأمورَ بنظراتٍ مستنيرة بمناحي الأبحاث التاريخية والاجتماعية والفلسفية ، راح يدَّعي أن التاريخ الإسلامي والعربي يختلف عن

التاريخ الغربي في جوهره ، فإن وقائع التاريخ الأول تتكون من سلسلة انقلابات فجائية ، لا رابطة بينها تربط جديدَها بقديمها ، خلافًا لوقائع التاريخ الغربي ، وخلافًا لنظرية التطور العام !!



(٢٧)

« العربية والفرعونية »

معركة بين :

لطفي جمعة ، والدكتور محمد غلاب ، وطه حسين

نشرت مجلة المكشوف البيروتية عام ١٩٣٨ حديثًا للدكتور طه حسين قال فيه : « إن الفرعونية متأصلةٌ في نفوس المصريين وستبقى كذلك ، بل يجب أن تبقى ، وتقوى ، والمصري فرعوني قبل أن يكون عربيًّا ، ولا يُطلب من مصر أن تتخلى عن فرعونيتها إلا كان معنى ذلك : « اهدمي يا مصر أبا الهول والأهرام وانسَيْ نفسَكِ واتبعينا » .

وقال : « لا تطلبوا من مصر أكثر مما تستطيع هي أن تعطي ، مصر لن تدخل في وحدةٍ عربية سواء كانت العاصمة القاهرة أم بغداد أم دمشق ، وأؤكد قولَ أحد طلبة برلين القائل : لو وقف الدين الإسلامي حاجزًا بيننا وبين فرعونيتنا لنبذناه » .

ردُّ محمد لطفي جمعه

الوحدة الثقافية والعقلية والأدبية من أهم الغايات التي نرمي إليها ، وليس للدكتور طه حسين مكانةٌ ممتازة في السياسة العالمية أو العربية أو الشرقية ، اللهم إلا فيما يتعلق بتمجيد فرنسا وتعظيمها والتمكين لها ولثقافتها في بلاد الشرق مراعاةً لجميلها معه .

وهو يذكر الآثار المصرية والأمجاد الفرعونية ويريد أن ينزع منها مثلاً أعلى ، ولكننا لم نر العراقيين يذكرون آثار بابل وآشور ، ولا السوريين يذكرون آثار كنعان وبعلبك ، ولا اليمانيين يتحدثون بقصر غمدان وأعمال سيف بن ذي يزن ؛ لاعتبارهم أن الحضارة العربية قد جَبَّتْ هذه الأشياء وتركتها أثرًا بعد عين ، فكيف يطلب الدكتور مثلاً أعلى من الحجارة ؟!

إن الدكتور طه عندما رأى حركةَ الوحدة العربية تزدهر ، كتب مقالاً في جريدة كوكب الشرق طعن فيه على العرب ورماهم بالظلم والاستبداد في حكمهم

وأدرجهم فِي سلكٍ واحد مع الرومان الذين دمروا البلاد مِن أقصاها إلى أقصاها . فخالفَ بذلك حكمَ التاريخ ، وعدا على الحقائق الواقعية ، وأنكر جميل العرب الذين أغاثوا أرضَ الكنانة من الرومان .

والذي نؤاخذه عليه هو خرطُه العرب والرومان في سلكٍ واحد ، والذي حدا الدكتورَ طه إلى هذا العدوان على التاريخ أمران :

الأول : هو حبه الرومان الذين هم ورثةُ مجد اليونان .

والثاني : حقدُه على دين العرب وهو الإسلام .

وقد جازى بعضُ الشعوب الدكتورَ على قوله مجازاةً عادلةً بمقاطعة كتبه وإحراقها ، غير أن وسيلة إحراق الكتب ومقاطعتها بدون هدمِ ما فيها من آراء فاسدةٍ وتحطيمِ ما تحتويه من أفكار خاطئة : وسيلة عقيمة .

ردُّ الدكتور محمد غلاب[1]

كتب الدكتور طه مقالاً طعن فيه على العرب ورماهم بالظلم والاستبداد في حكمهم ، وأدرجهم في سلك واحد مع الرومان الذين دمروا البلاد وهووا بالحياة العلمية والأدبية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية إلى أعمق دركات الحضيض ، فخالف الدكتور بذلك حكم التاريخ وعدا على الحقائق الواقعية ، وأنكر جميل العرب الذين أغاثوا أرض الكنانة من ذئاب الرومان ، الذين يتلاشى الدكتور طه تحت أقدامهم كما يتلاشى تحت أقدام اليونان إلى حد أن زعم أن في عروقه دمًا يونانيًا .

إن مصر الحديثة معتزمة أن تسير في نهضتها العصرية مستضيئةً بالنبراس العربي ؛ لأنها لا تستطيع أن تتخلى عن الدين العربي ، ولا أن تتكلم أو تكتب بغير اللسان العربي ، ولأنها تفضل أن تنزل عن مُهَج أبنائها وأرواحهم على أن تترك الزعامةَ العربيةَ .

(١) مجلة النهضة الفكرية (سبتمبر ١٩٣٣م) .

(٢٨)
العقلية العربية
بين أحمد أمين وأحمد صبري

وعرض الأستاذ أحمد صبري إلى رأي الأستاذ أحمد أمين في كتابه « فجر الإسلام » عن العقلية العربية فقال :

« إن صاحب كتاب فجر الإسلام لا تصح شهادتُه على عقلية العرب ، لا في إسلامهم ولا في جاهليتهم ، فهو فيما قدَّمت يداه ورِجلاه ليس عدلاً للشهادة في شيء ؛ فهو أحد الذين اصطنعتهم الظروف الشعوبية لموالاة حرب اللغة العربية ، فملأ مجلته (الثقافة) بصنوف هذه الحرب ، وتسابق وراء شاكلته في الدعوة إلى استعمال اللهجة العامية مكان الفصحى ، ولقد تطوَّر به حماسه فبدأ في وضع (معجم اللهجة العامية المصرية) .

والتفصيل في شروط العدالة للشهادة ليس ضروريًّا مادام مما لا مراء فيه أن حربَ اللغة العربية حربٌ صريحة على الإسلام ، وهذا ثابت في آثار هذا الكاتب ، ولو وقفنا عند هذا الحد لكان ذلك كافيًا بشأن المكتوب عن العقلية العربية في كتاب هذا الرجل (فجر الإسلام) .

والرَّدُّ يتجاوز هذا الكتابَ إلى أقوالِ خصوم الأمة الإسلامية الذين عملوا على محاربتها في الصميم حين تضافروا في التهوين من (العقلية العربية) التي هي نواة النظام الإسلامي كلِّه ، مفرِّقين بذلك بين الشعوب الإسلامية وبين العرب ، متجنبين الفرية (العنصرية) على الذين يدْعون إلى (تغريب) الإسلام الحاضر ، بعد أن استعجمَ لسانه وقلبُه ورأسُه ، فخرج بذلك عن معناه في الشكل والحقيقة والغاية .

ولكي يتحقق القارئ من أن قضيةَ الطعن على العرب هي قضيةٌ إسلاميةٌ تتوسل بوسائل الجنس والعنصر ، فإننا نُظهر له ما اتفقت عليه طريقةُ التأليف في

هذه الكتب الشعوبية ـ التي تناولت العربَ بالقدح والتهوين والإزراء ـ من الاشتراك في هاتين الظاهرتين :

الأولى : أن يرتبط البحث في عقلية العرب بالكلام عن التوحيد ، فبعد أن يقطع المؤلفون بأن (العقلية العربية) عقلية توحيدية ، وأن الرسالات خرجت كلها من صحراء العرب ، يعودون فيطعنون في العرب من جهة الفكر ، فهم ينسبون إليهم النقصَ الفلسفي ، وخلوَّ أدب العرب من الفن القصصي ومن الشعر التمثيلي .

والأخرى : أن تكون ظروف هذه الأبحاث وفترات نشرها والترويج لها متمشيةً تمامًا مع حركة الانقضاض على قوانين الإسلام وشرائعه ، وحركة محاربة اللغة العربية ، وإن أظهر دليلٍ نُقدمه في ذلك هو ما خالط الحركةَ التركية الأخيرة من هاتين الظاهرتين معًا .

ولعله لم يَرُج الكلام في الطعن على العرب كما راج من جانب الاتحاديين في إبان حركتهم ومِن جانب مَن والاهم في الأقطار العربية .

فعن أي شيء تمخَّض الطعن على العقلية العربية وعلى اللغة العربية في كتب الاتحاديين ومجلاتهم ومجلات أشياعهم في الأقطار العربية ؟ لقد تمخض عمّا يعرفه الناس جميعًا بالنسبة للحياة الإسلامية في تركيا .

دليلٌ آخر على تشابه السياق فيما كتبه المستشرقون وما ينقله عنهم التراجمة المزيفون ، ونقدِّم هذا الدليل من كلام (رينان) وهو أكبر مَن كتبوا في تهوين العقلية العربية ومِن أعدى أعداء الإسلام بالضرورة ، فنقتطف من كتابه « تاريخ اللغات السامية » بضعَ عباراتٍ عن رأيه في (فقر العرب الخيالي) تبعًا لتوحيدهم عنده ، وهو نفس النمط الذي سار عليه مترجمُ كتاب « فجر الإسلام » متجهًا في النهاية إلى تفضيل العقلية الآرية التي ينتمي إليها اليونان والأوربيون .

ويتجه رينان بعد ذلك إلى التنقُّص من العقلية العربية ، حيث يرى أن تساميها عن التفكير الفلسفي نوعٌ من النقص العقلي .

وعنده أن ميلَ الساميين إلى التوحيد يفسِّر لنا السببَ في أنهم لم يكونوا من أصحاب الميثولوجيا مثل الأوربيين .

وجملةُ رأي إرنست رينان : أنه يرى التوحيدَ للعقلية العربية ، ويرى الفلسفة للعقلية الآرية . ثم يتعصب لجنسه الآري فيفضِّل الفلسفةَ على التوحيد ، وقد سار وراءه أولئك الذين عاشوا جميعًا على جلدة رأس الاستشراق ، مِن شعوبية الكتّاب في مصر وغيرها .






الباب الخامس

معارك التراجم

٢٩ـ قادة الفكر

٣٠ـ المتنبي

٣١ـ ابن خلدون

٣٢ـ الصدّيق أبو بكر

٣٣ـ نساء النبي ﷺ




(٢٩)

« قادة الفكر »[١]

بين طه حسين وزكي مبارك ومحمد غلاب

الدكتور زكي مبارك[٢] :

١ - البحث يشهد بقدرة الدكتور طه حسين على تلخيص ما يقرأ من جيد التصانيف ، والدكتور طه نفسه يعترف بأنه ملخِّص ، يعترف اعتراف العلماء ، فلا يدَّعي أنه أجهدَ فكره في غير التلخيص ، والدكتور طه يفترع الأبحاث بقوةٍ تُوهمك أنه المفترع الأول ، وأن كتابه سيكون المصدرَ لمن يتحدثون عن هوميروس أو سقراط أو أفلاطون . لم يبتكر الدكتور طه كتابه هذا ، ولكتابه نظائرُ في الأدب الأوربي .

الدكتور طه سايرَ الباحثين الأوربيين في القول بأن الثقافة اليونانية هي مصدر الثقافة الإنسانية ، وأن الناس في الشرق والغرب وفي جميع الأجيال مدينون لثقافة اليونان . والحقُّ أن للدكتور طه عذرًا في هذه المسايرة ؛ فقد قرأ كتبًا ترى هذا الرأي ، ولو أنه تريث لعرفَ أن هناك كتبًا أَجْدَرَ من تلك الكتب بالتلخيص وهي الكتب التي ترى أن المعارف اليونانية منقولةٌ مِن المعارف المصرية ، وأن فلاسفة اليونان القدماء لم يكونوا إلا تلاميذ المصريين ، وكانت زيارةُ مصر واجبةً على كل يوناني يريد أن يتفقه في درس أسرار الوجود .

قال الدكتور طه حسين في « مستقبل الثقافة » : « إن عقلية مصر عقلية يونانية ، وأنه لا بد من أن تعود مصر إلى احتضان فلسفة اليونان » .

وأقول إن الأفضل أن يعترف الدكتور طه بأن الفلسفة اليونانية منقولة عن الفلسفة المصرية .

---

(١) صدر كتاب قادة الفكر : القاهرة (١٩٢٥م) .

(٢) الرسالة (١٥/ ١١/ ١٩٤٣م) .

أفي الحق أن العقل الإنساني لم ينضج إلا في القرن الرابع قبل المسيح ؟ هذا سؤال لم يخطر للدكتور طه على بال .

العقل الإنساني نضج ونضج قبل الوثنية اليونانية بأزمانٍ وأزمان ، وكان مصدرُ نضجه في مصر التي سبقت اليونانَ بأجيال وأجيال[1] .

٢- أطنبَ الدكتور طه حين تحدث عن قادة الفكر في العصر اليوناني ، ثم أوجز إيجازًا مخلاً حين تحدَّث عن الفكر في العصر الإسلامي ؛ فهل يرى أن الصراع الفكري في عصور الوثنية كان أقوى من الصراع الفكري في العصور التي احتدم فيها النضال بين الإسلام والنصرانية .

يرجع السببُ في الإيجاز والإطناب إلى الكتب التي كانت بين يديه وهو يؤلف كتابه اللطيف وأهمها كتاب « ليوبه روبان » في تاريخ الفكر اليوناني .

ولو كانت الأقدار قضت بأن يظهر كتابٌ يؤرخ للفكر العربي لكان من المؤكد أن يصول الدكتور صولةَ القادر على شرح ما قام به العرب في رفع القواعد في الحضارة الإنسانية .

٣- حُجةُ الدكتور طه على قوة الغرب أنه وطنُ الفلاسفة ، وحجتُه على ضعف الشرق أنه وطن الأنبياء .

والفلاسفة عاشوا في عزلة عن المجتمع ، وسقراط أبو الفلاسفة لم يسلَم عقله من الخضوع لمعبد أبوللون ، وكان حالُه عند الحكم عليه غايةً في سوء المصير ، الفلاسفة أصحاب فضلٍ من جهة الفهم لا من جهة الفاعلية ، وبذلك ظلوا متخلفين عن قافلة الوجود .

---

(١) الواقع أن العقل الإنساني نضج بأثر رسالات السماء التي هدته إلى الحقائق الأولية (أنور) .

النبي رجلٌ كاملٌ من الوجهة الذاتية ، بغضِّ النظر عن المسئولية الاجتماعية ، الرسول رجلٌ مجاهدٌ يرى مِن واجبه أن يستقلَّ في هداية المجتمع ، وأن يرحب بالموت في سبيل الجهاد ، وقد نجح الأنبياء والمرسَلون في هداية الشرق والغرب ، وإليهم يرجع الفضل في إقامة الدعائم للحضارة الإنسانية .

وقف « محمدٌ » ينادي بأن الشمس والقمر آيتان من آيات الله ، وأنهما لا يتأثران بمؤثرٍ ولو كان من الأنبياء . « إن محمدًا هو القائد الأول في الفكر الإنساني بهذه اللمحة الواحدة » . إذًا يكون القائدُ الأول للفكر هو محمد لا سقراط ، ولو غضب طه حسين . وما غضبُ الدكتور طه حسين ، وما خطرُه وهو يستوحي جماعةً من المؤلفين في تاريخ الفكر عند اليونان ؟!

٤ - أراد الدكتور أن يغضّ من العقلية الشرقية بحجة أنها خضعت للسلطان والأنبياء ، وأنا لا أتزّيد عليه فذاك كلامُه ، وهو كلام مدوَّنٌ في كتابٍ طُبع مرتين وتبنته وزارة المعارف بعد مجلة الهلال .

والظاهرُ أن الدكتور طه يتوهم أن الكهانَة ظاهرةٌ شرقية لا غربية ، وذلك توهُّمٌ طريف ؛ لأن الدكتور طه نفسه يشهد بأن سقراط قد استلهم الكهّان مع أنه في زعم الدكتور طه أوَّل محررٍ للعقل الإنساني من انحلال الأباطيل .

والكهانة لم تصِرْ مهنةً مقدَّسةً إلا في عهود الوثنية اليونانية ؛ فقد كانت لها معابد ، وكان لمعابدها سَدَنَةٌ وأُمَناءُ ، وكان المصير لكل معضلة فردية أو قومية رهينًا برأي (الصوت المتنكر) في زوايا الظلام المنشور فوق معابد اليونان .

أما كهنةُ الشرق فكان مركزهم في المجتمع أيسرَ وأخفَّ ؛ لأن الشرق سبق الغربَ إلى استحياء العقل ، وهل يستطيع مكابرٌ أن ينكر فضل الشرق في السبق إلى رفع القواعد من الحضارة الإنسانية ؟!

٥ - مسألة تفرُّد الشرق بالأنبياء : إن النبوات في الشرق دانت الإنسانيةَ بديونٍ يراها الحاضر ويذكرها التاريخ ؛ فالأنبياء الثلاثة (موسى وعيسى ومحمد) مِن أرومةٍ عربية ، وهم قد شرَّقوا وغرَّبوا وملأوا الدنيا ضجيجًا فكريًّا وروحيًّا في أزمانٍ لم تعرف سوى الذين أثاروا من صِيال الآراء .

إن الصراع بين الإسلام والنصرانية هو أوَّلُ وثبةٍ جريئة لإيقاظ العقلية الإنسانية ، ولا نستطيع أن نتصوَّرَ مدنيةً حقيقيةً تقوم على الفكر والرأي قبل الصراع الذي ثار بين المسلمين في الشرق والنصارى في الغرب .

كانت دعوةُ لوثر دعوةً جريئة في تحرير المسيحية من العبودية الرومانية ، فما مصدر تلك الدعوة التي حررت عقولَ الإنجليز وعقول الألمان؟ مصدرُ تلك الدعوة مصدرٌ إسلامي ، وأنا أتذكر أن الإسلام ظهر في الشرق .

« لوثر » قوةٌ فكرية عظيمة ، ولكن لم يخطر على بال الدكتور طه وهو يتحدث عن قادة الفكر ؛ لأنَّ لوثر لم يأخذ الفكر من اليونان ، مع أن لوثر أثَّر في الأخلاق الأوربية تأثيرًا لا يقاس إليه تأثيرُ سقراط أو أفلاطون .

وأعجبُ العجب أن اليونانيين لم يستجيبوا لدعوة (لوثر) ولم يتركوا المذهب الأرثوذوكسي : قال هتلر في كتابه : إنه لا يعترف بغير قوتين اثنتين : قوة ألمانيا ، وقوة إنجلترا ، ولم يفتْه غيرُ النص على أن ألمانيا وإنجلترا يتبعان الروحَ الإسلامي وهو الروح الذي يُنكر أن يكون بيننا وبين الله وسيطٌ ولو كان أعظمَ الرهبان .

الشرق يؤثِّر في الغرب ولا يزال يؤثر فيه من الوجهة الروحية والعقلية ، فما الذي يقول الدكتور طه حسين ؟!

هذا عتابي على الدكتور طه حسين ، فهل يُميل إليَّ تفكيرَه لحظةً واحدة ليغيِّر رأيه فيما بين الشرق والغرب ؟ وماذا يقع إن لم يسمع ؟ الشرق لن يتخلى عن السيطرة

الروحية ، وإن عجزَ عن السيطرة الحربية ، ولن يوهن من قوة الشرق أن يقرأ أبناؤه كلامًا منقولاً عن أحد الأجانب ، ولو كان الناقلُ طه حسين .

ردُّ الدكتور محمد غلاب

ألاحظ على الدكتور طه أنه يُحاول بكل ما أُوتي من قوة أن يُبرئ نظريةَ أرسطو طاليس من تحبيذ الرق والدعوةِ إليه ، وأن يثبت أن الأمم المحدَثة تجعل باستعمارها الشعوب المستضعفة أقبحَ صُوَرِ الرق ، ولكنني أخالف رأي الدكتور طه في كتابه (فلسفة ابنِ خلدون الاجتماعية) الذي يرثي فيه للفرنسيين من أجل أنهم يعانون الأمَرَّيْن في سبيل بسطِ حضارتهم على المراكشيين (المتوحشين) الذين رفضوا قبول هذه الحضارة .

كيف يعترف طه حسين بأن الرقَّ بأنواعه ـ ومنه الاستعمار ـ مُهينٌ لكرامة الإنسان ، ثم انظر كيف ينقد ابنَ خلدون هناك من أجل هذا الرأي نفسه ، ويحمل عليه بسبب هذه الفكرة عينها ، وينعي على المراكشيين عدم خضوعهم للفرنسيين!



(٣٠)

المتنبي

نقد كتاب « مع المتنبي » (لطه حسين)

كتب الأستاذ محمود محمد شاكر فصولاً مطولة في نقد كتاب « مع المتنبي »[1]. للدكتور طه حسين نلخص منها قوله :

« نشر الدكتور طه حسين كتابًا سمّاه (مع المتنبي) ، وقد عشتُ مع المتنبي زمنًا يطول أو يقصر كما عاش معه الدكتور ، وكتبت عنه كتابًا متواضعًا نشره المقتطف (يناير ١٩٣٦) ، فمِن حق المتنبي عليَّ أن أقرأ ما كتب عنه الدكتور طه وغيرُ الدكتور طه ، كما أنه من حق نفسي عليَّ أن أضع التاريخ في موضعه الذي أرَّخَتْه به دورةُ الفلك ؛ فإن التاريخ لا يصلح معه الأدب الذي أدَّبنا به اللهُ تعالى في قوله : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَكُمۡ تَفَسَّحُواْ فِي ٱلۡمَجَٰلِسِ فَٱفۡسَحُواْ يَفۡسَحِ ٱللَّهُ لَكُمۡۖ وَإِذَا قِيلَ ٱنشُزُواْ فَٱنشُزُواْ يَرۡفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ دَرَجَٰتٖۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ﴾ [المجادلة:١١] فوالله إنّا لنفسح للدكتور في مجالسنا حتى يبلغَ الغاية التي هو لها أهلٌ ، وعلى ودِّنا أن نفسح له في التاريخ أيضًا ، لولا أن التاريخ « يحتجُّ بشدة » .

فبيني وبين الدكتور أمران : أولهما : ما يقوله هو عن المتنبي ، وآخِر الأمرين : ما يقوله كتابي الذي نُشر في يناير ١٩٣٦ وكتابُه الذي نشر في سنة ١٩٣٧ .

ففي أولِهما حديثٌ رويناه أن إبراهيم النظّام المعتزلي قال لرجل : أتعرف فلانًا المجوسي؟ قال : أجل ، أعرفه ـ ذاك الذي يحلق وسطَ رأسه مثل اليهود ـ فقال النظّام :

---

(١) البلاغ ١٣/ ٢/ ١٩٣٧م وما بعدها .

لا مجوسيًّا عرفتَ ولا يهوديًّا وصفتَ ؛ فالنصارى لا اليهود هم الذين يحلقون وسطَ رؤوسهم . وفي آخِرِهما خبران رويناهما ، أحدهما : عن الرياشي يقول : كان الفرزدق مَهيبًا يخافه الشعراء فمرَّ يومًا بالشمردل وهو ينشد قصيدته حتى بلغ إلى قوله :

وَمَا بَيْنَ مَنْ لَمْ يُعْطِ سَمْعًا وَطَاعَةً وَبَيْنَ تَمِيمٍ ، غَيْرَ حَزِّ الغَلَاصِمِ

قسَّم الدكتورُ كتابه إلى خمسة كتب ؛ فالكتاب الأول في صِبا المتنبي وشبابه ، والفصل الأول في هذا الكتاب كالمقدمة يقول : « لا أريد أن أدرس المتنبي ، إذن فالذين يقرأون هذه الفصول لا ينبغي لهم أن يقرأوها على أنها علم ، ولا على أنها نقد ، ولا ينبغي أن ينتظروا منها ما ينتظرون من كتب العلم والنقد ، وإنما هي خواطر مرسَلة تثيرها في نفسي قراءة المتنبي ، قراءة المتنبي على غير نظام ولا مواظبة ، وعلى غير نسقٍ منسجم » .

أما الفصل الثاني والثالث من الكتاب فهما في نسب المتنبي ، وقد أراد الدكتور بهذين الفصلين أن يخلُص إلى القول بأن « مولد المتنبي كان شاذًّا ، وأن المتنبي أدرك هذا الشذوذ وتأثر به في سيرته كلها » لذلك زعم الدكتورُ أنه يشك في نسب أبي الطيب ، وأنه يتوقف عن القطع برأيٍ في صحة ما يرويه الرواة عن نسبه.

إن الدكتور طه رجلٌ عبقري ، ليس في ذلك شكٌّ عندي ؛ فهو مِن قبلِ شكِّه في نسب أبي الطيب قد استطاع أن يشكَّ في (الشعر الجاهلي) وفي أشياءَ كثيرة ، واستطاع أن يتغلب بتوفيق الله له على خصومه والمناوئين له ، واستطاع أن يقوم كالجبل لا يعَمل فيه السيفُ عملَ السيف .

ولكن هل يستطيع الدكتور أو كتابه أن يجيبني : لماذا شكَّ الدكتور طه في نسب أبي الطيب؟ وما هي الأسباب في دفعته إلى هذا الشك ؟ أما الدكتور فأكبرُ الظن فيه أن يترفع ـ على عادته ـ عن الإجابة ، فهو عبقري ، والعبقري لا يقال له لماذا! ، فإذا

قيل له (لماذا) زوَى وجهَه وانصرف وترك سائله لصخرة الأعشى الذي ذكرها في لاميته المشهورة ، أما كتابه الأجلُّ فهو أطوَعُ لسائله وأسرعُ إلى جوابه .

الدكتور يزعم أنك إذا قرأتَ ديوان أبي الطيب مستأنيًا متمهلاً لا تجد فيه ذكرًا لأبيه ، وأنك تجده لم يمدحه ولم يفخر به ، ولم يَرْثِه ولم يُظهِر الحزنَ عليه حين مات ، وهذا كافٍ في تشكيك العلماء في نسب أبي الطِّيب ، وهو كافٍ في اليقين بأن المتنبي لم يعرف أباه .

هذه هي الأسباب التي دفعت الدكتور طه إلى الشك في نسب المتنبي ، فمِن حق المتنبي علينا أن ننظر فيها : أهي مما يَحمل على الشك في نسب رجلٍ لم يشكّ في نسبه الذي رواه المؤرخون أحدٌ ، مِن يوم أن رُوي ذلك النسب إلى اليوم (أول يناير ١٩٣٦) وهو يوم صدور كتابي عن المتنبي ؟

ألا فليحدثنا الدكتور طه : أيكون لزامًا على كل شاعر أن يمدح أباه ، وأن يفخر به ، وأن يرثيه ، فإن لم يفعل الشاعر ذلك فهو شاعر (لا يعرف أباه)؟ إني أجد من الشعراء من فخرَ بأبيه ، وأجد منهم كثيرًا لا يُعَدُّ كثرةً من لم يفخر بأبيه ولا ذكرَه في شعره ، أفكلُّ هؤلاء لم يكن يعرف أباه ولا يثبت نسبَه لضعفه وخسَّته .

إن الدكتور طه رجلٌ ذكيٌّ صاحبُ حيلةٍ نفّاذ ، فربما رأى الرأيَ فأراده ليتخذه رأيًا فيخلق له الأسباب . فيرى الأسبابَ لا تُغني عن الرأي ، وأن الاعتراض يأكلها سببًا سببًا ، فيحتال بجعل الاعتراض في سياق قوله ، ويأتي به على وجهٍ ليجعله ظهيرًا لرأيه ، وهذا الذي يقوله ليس بزعمِ ما هو عند أنفسِنا ، بل هو ما ترى .

رأيُ الدكتور طه أن إغفال الشاعر ذِكْرَ أبيه لا يدل على شيء البتة ، وأن الشعراء الذين لم يفخروا بآبائهم ليسوا أقل نسبًا ولا أحطّ مغرسًا من الذين فاخروا ونافروا بآبائهم ، وأن التاريخ يحدثنا أن أبا جرير الشاعر لم يكن شيئًا ، وأن جريرًا أضاف

إليه من الخلال والخصال والأخلاق ما لم يكن منه بسببٍ حتى خلب به الشعراء وقهر به الفحول ، ثم لم يمنعه هذا من أن يُظهره للناس كما هو ليثبت لهم أن شعره كان أكبر من غروره ، وأن طبع أبيه قد خذله وأعياه فأنجده شعره ، وأعانه على أن يخلقه خلقًا جديدًا » .

لقد عرف الدكتورُ الجليل أن المتنبي ـ وهو الشاعر الذي رمى شعراء عصره فأصماهم فغلبهم فذهب بأرزاقهم عند الأمراء ـ كان يستطيع أن يفعل ما فعل جرير ، وأن يفخر بأبيه السقّاء على أبي فراس الحمداني وغيره مِن أشراف الشعراء في عصره ، وعرفَ أن كثيرًا من الشعراء غير جرير قد فخروا بآبائهم على كل من كان أكرم منهم أباً وأمًّا ، فماذا يفعل الدكتور بعد ذلك ؟ إنها مشكلة تلد مشاكل ، إذن فما الذي يضيره أن يقول : أما المتنبي فلم يستطع شعرُه أن يغلب غروره (!!) . ولم يستطع أن يضيفَ إلى أبيه ما ليس فيه ، ولم يستطع أن يخلق أباه خلقًا . ومن يدري ، لعل مصدر ذلك أن جريرًا كان يعرف أباه فصوَّره كما أراد لا كما كان ، وأن المتنبي لم يعرف أباه فلم يستطع أن يصوره لا كما أراد ولا كما كان » اهـ .

حقًّا إن طه حسين صاحبُ حيلةٍ لا تفرغ ، وحقًّا إن له فنًّا قد غلب به أهلَ الفنون ، وحقًّا إنه لعبقري ، هذا الدكتور يقول إن شعر جرير قد أعانه على أن يخلق أباه خلقًا جديدًا، ومعنى ذلك أن جريرًا قد صوَّر أباه صورةً ليس بينها وبين الحقيقة سببٌ ولا نسب .

ومعنى ذلك أيضًا أن معرفته لأبيه لم تُغن في هذا الخلق الجديد شيئًا ؛ لأنه التمس له من فنه الشعري صورةً متخيَّلة زيَّنها له شيطانُ شعره ، ولم تُغنه حقيقةُ أبيه لما فيها من لؤمٍ وخسَّة وَضَعَةٍ ، فإذا كان المتنبي لا يعرف أباه كما يزعم ، فإن ذلك لا بأس به ؛ لأنه إذا أردا أن يصوِّره فلن يرجع إلى حقيقته لينتزع منها الصورة ، كما أن جريرًا لم يرجع إليها ، وإنما المرجع هنا إلى شيطان الشعر ؛ فهو وحده الذي

يُمكنه « أن يخلق أباه خلقًا جديدًا » كما خلق جرير أباه خلقًا جديدًا .

وجهدُ المتنبي في هذا أقل من جهد جرير ؛ فالمتنبي الذي لا يعرف أباه ولا يعرف حقيقته يتخيل ما يشاء من الآباء كأحسن الآباء ، أما جرير (الذي يعرف أباه) فمِن جهده أن يغالط نفسَه وأن يغالط الناسَ الذين يعرفون أباه ، وأن يطمس صورة أبيه البخيل الكز اللئيم لئلّا يتراءى له وهو ينقل الصورة الجديدة فتُفسِد عليه فنه . ثم على جرير أن يتخيل ما لم يكن من صورة الأبوة الكريمة الممدوحة التي يستطيع أن يغالب بها الشعراء ويفاخرهم ، ويظهر عليهم بها في فخره ونفاره ، لعل المسألة إذن أن الأمر في جرير والمتنبي هو ما قال الشاعر :

إِنِّي وَكُلُّ شَاعِرٍ مِنَ الْبَشَرْ ... شَيْطَانُهُ أُنْثَى وَشَيْطَانِي ذَكَرْ

فشيطان أبي الطيب كان أنثى ، ضعيف المُنّة ، قليل الخير ، يكذب صاحبَه في طلب الخيال القوي للآباء ، وكان شيطان جرير ذكرًا فحلاً قد امتلأ قوة لا يطلب خيالاً إلا أدركه وظفر به وغلب به الشعراءَ .

إني أشفق على الدكتور طه من بَدَوات عبقريته ؛ فهي تصوِّر الأشياء كما تريدها هي لا كما يجب أن تكون ! فيتورط ، فيحتال ، فتكون حيلته كالكذبة البلقاء لا تجد ما يسترها .

أراد الدكتور أن يثبت في أثناء هذا الفصل أن أبا الطيب (لا ينتسب إلى الرجال ؛ لأنه لا يريد ولا يستطيع أن يجد في الانتساب إلى الرجال عناءً) . وأن المتنبي هو الذي يأتي شعرُه بالدليل على ذلك ، فهو يقول :

أَنَا ابْنُ مَنْ بَعْضُهُ يَفُوقُ أَبَا الْ ... بَاحِثِ ، وَالنَّجْلُ بَعْضُ مَنْ نَجَلَهْ

وَإِنَّمَا يَذْكُرُ الْجُدُودَ لَهُمْ ... مَنْ نَفَرُوهُ وَأَنْفَدُوا حِيَلَهْ

« فالمتنبي كما ترى لا ينسب نفسَه إلى أبٍ كآباء الناس ، وإنما ينسب نفسه إلى متجزِّئٍ له بعضٌ يمتاز عن كله ، وبعضه هذا يفوق آباءَ الباحثين عن نسبه » .

لقد مضى عليَّ زمنٌ وأنا أجد اللذة في تتبع كتب الفكاهة ، فكان أعجبُ ما يعجبني منها المُحالات ، وهو الكلام الذي يأتي به الرجل تحسَبُه منطقًا مستقيمًا وهو مُحال لا يكون ولا يُفهم عن وجهٍ من الوجوه ، وأشهد أن فن الدكتور طه في شرح هذا الشعر أعجبُ إلى الآن من ذلك ، كيف لا وهو عميد الأدب العربي بالجامعة المصرية ، وهو بعد ذلك إمام الأدباء المجددين في هذا العصر ؟!

هذا الذي يقول فيه الدكتور « إنه ينسب نفسه إلى متجزئ بعضه يمتاز عن كلِّه » وأنا أتولى تفهيم الدكتور معنى هذا الشعر ، فالمتنبي يقول : أنا ابنُ مَن وَلَدُه يفوق أبا الباحث ، ويعني بذلك نفسه ، هذا كل ما أراد المتنبي أن يقول ، والذي أوهمَ الدكتورَ فأوقعه فمرَّغ كلامه في هذا! (المتجزئ الذي له بعضٌ يمتاز عن كلِّه) هو قول أبي الطيب (بعضه) في البيت ، ولعل حيلة الدكتور أو عبقريته تقول : فلماذا لم يقل « أنا ابن من نجله .. ؟» فلو قال المتنبي ذلك لما كان قوله « والنجلُ بعضُ من نجله » يعطي من المعنى إلا أقله ، ولا يزيد في كلام أبي الطيب شيئًا ؛ لأنها حقيقةٌ معروفةٌ ابتداءً ، ولكن المتني أرد أن يقول للسائل :

إن الحقيقة المقررة هي أن الولدَ بعضُ الوالد (أي جزءٌ منه) ، فإذا كان الولد (وهو جزءٌ) يفوق أباك (وهو كلٌّ) ، فما ظنك (بالكل) الذي يكون (جزؤه) خيرًا من (كل أبيك؟) . ولذلك قال المتنبي (بعضه) ولم يقل (نجله) .

هذا هو المعنى على الصورة التي أظن أن الدكتور يفهم بها البيت ، وهذه المعادلة المنطقية لابد وأن يتشابه طرفاها ، فإذا كان والد الباحث رجلاً فلابد من أن يكون والدُ المتنبي رجلاً أيضًا ، ولكن الدكتور طه يقول : « هو لا ينسب نفسَه إلى رجلٍ لأنه لا يحفل أَوْ لا يريد أن يحفل بالانتساب إلى الرجال » ، ويقول : « هو إذن لا ينتسب إلى الرجال أيضًا ، ولكن المتنبي يؤْثر أن ينتسب إلى الرمح والسيف .. على أن ينتسب إلى هذا الرجل الطيب الذي سماه المؤرخون : الحسين » .

هذا بعضٌ مِن خلطٍ كثير وقع في الفصل الثاني من الكتاب ، غير الأخطاء التي تدل على أن الدكتور صادقٌ فيما يقول في مقدمة كتابه إن هذه الفصول لا ينبغي أن تُقرأ (على أنها علمٌ ولا على أنها نقدٌ) وإنما هي خواطر مرسَلة تثيرها قراءة المتنبي على غير نظامٍ ولا مواظبةٍ وعلى غير نسقٍ منسجم ، فإذا كانت القراءة في غير نظامٍ ولا مواظبةٍ وعلى غير نسقٍ ، فالفهمُ كذلك ، وإذن فقد صدقَ الدكتور أيضًا وأدركَ حقيقةَ ما يجب أن يشعر به قارئُ كتابه إذ يقول « قل ما تشاء في هذا الكلام ، قل إنه كلامٌ يمليه رجل يفكر فيما يقول ، وقل إنه كلام يهذي به صاحبُه هذيانًا ، فأنت مُحِقٌّ في هذا كله » ص٧ .

إن الشعراء الذين لم يذكروا آباءهم في دواوينهم ثم لم يمدحوهم ولم يرثوهم ولم يُظهروا الحزنَ عليهم حين ماتوا ولم يفخروا بهم في أشعارهم وقصيدهم لا تلزمهم لازمة الشك في أنسابهم ، ولا تلحق بهم معرَّةُ أن يكونوا (لا يعرفون آباءهم) ، ثم هم ليسوا أقلَّ شأنًا ولا أخسَّ نسبًا ولا أنكد مغرسًا مِن الذين فعلوا ذلك وأتوا به وذكروه في أشعارهم .

وأيضًا فإن التاريخ يشهد أن القليل من الشعراء هم الذين رثوا آباءهم وأمهاتهم وأظهروا الحزن عليهم في أشعارهم أو فخروا بهم ومدحوهم في قصيدهم ، ولو أردنا أن نُحرج الدكتور لقلنا : إن أبا الطيب عاش من سنة ٣٠٣ إلى ٣٥٤ ، وكان في عصره هذا من الشعراء مَن لا تحصيهم كثرةٌ ، فهل هو بمستطيع أن يدلنا على عدد الشعراء المعاصرين للمتنبي ، الذين رثوا آباءهم أو مدحوهم وفخروا بهم أو بكوهم وأظهروا الحزن عليهم حين ماتوا؟ فإذا قرر لنا أن أكثر الشعراء المعاصرين قد فعلوا ذلك وأن الذين فعلوه هم من أشراف أهليهم ومن الذين (يعرفون آباءهم) ويعرف التاريخ أنسابهم وأصولهم ويعدِّد مفاخرهم ومثالبهم ، وأن سائر من لم يفعل ذلك منهم هم السفلةُ والغوغاءُ وأوشابُ الناس الذين لا يعرفون آباءهم ولا يثبتون أنسابهم . إذا قرر الدكتور ذلك أخذنا معه المتنبي بالقياس ، وبغير نظرٍ في دلائل شعره ومَخايل كلامه ، ووضعناه منه حيث وضعه في المنزلة التي يكون منها (لا يعرف أباه) .

لا نجد في الناس مَن يطيق أن يتابع الدكتور طه في شكّه من أجل عللٍ كهذه العلل ، فإن وجدتَه فلن تجد مَن يتابعه في أنها دليل على أن المتنبي لم يعرف أباه ، وأكبرُ الظن أن كل من قرأ كتاب الدكتور طه يشعر أن هذه العللَ عللٌ مفتَعلة للشك لا أصلَ لها في نفس الدكتور ولا في نفس أحدٍ غيره ممن يريد أن يدرس المتنبي .

* * *

قال ابن رشيق : « ثم جاء المتنبي فملأ الدنيا وشغلَ الناسَ » . وقد صدق وصدَّقت الأيامُ قولَه ، فقد ذكروا من شروح ديوانه أكثر من أربعين شرحًا ، وما تكاد تجد كتابًا من كتب التراجم أو كتب الأدب لم يذكر المتنبي أو يترجم له ، ثم أفرد بعض القدماء كتبًا لترجمته ، ثم جاء مِن بعدهم المحدَثون المعاصرون فكتبوا عن أبي الطيب على طريقة أهل العصر ، وما رأيت أحدًا من هؤلاء شك في نسب أبي الطيب ، أو في اسم أبيه المتداوَل .

فكلهم إجماعٌ على التسليم بصحة ما رواه الرواة من أن والد المتنبي كان سقَّاءً بالكوفة وأنه كان جعفيًّا صحيحَ النسب ، وأن أمه كانت هَمْدانيةً صحيحةَ النسب أيضًا ؛ إذن فالدكتور طه هو صاحب مذهب الشك في الأدب وهو مبتدعه والقيِّم عليه ورائضه وساقيه ، وقد جاء الزمن الذي لجَّ فيه الناس في ذكر أبي الطيب ، أفيحِلُّ لصاحب مذهب الشك أن لا يشك في نسب المتنبي حتى يتكلم عنه ؟! إذن فلا بد من الشك ، ولابد له مِن طلب الأسباب التي تحمله على هذا الشك . وإذن فليطلب الأسبابَ من هنا ومِن ثَمَّ ، وليتلقف أطرافها التي يتعلق بها تلقفَ الغريق بالعود لا يرسله من يده وإن هوى به إلى قرارة اليم » .

* * *

ويعاود الأستاذ محمود محمد شاكر مراجعة الدكتور طه فيقول : « في العام الماضي أُخبرت أن الدكتور طه يذهب إلى أن المتنبي (لقيطٌ لِغيَّةٍ) ، فاستعذت بالله ، واستكبرت أن يقول الرجل هذا القول ، حتى كان يوم اجتمعنا في دار الجمعية الجغرافية لأسبوع

المتنبي ، فكان من حديثه لي أن قال : أنت تذهب إلى أن المتنبي عَلَويّ النسب ، وأنا قد قرأت هذا الفصل وأوافقك على أنه علوي .. ثم ماذا ـ يا فلان ـ لو قلنا إن المتنبي (لقيط) !! وقد والله خُيِّل لي أن الشيطان فاغرٌ فاه بيني وبين هذا الرجل ، فرجفتُ رجفةً وعذتُ بالله ثم قلت له : إن هذا رأيٌ منقوض مِن وجوه ، وهو على كل حال نتيجةٌ للشك في نسب المتنبي مع التوقف عند هذا الشك قبل القول بأنه علويّ أو جعفيّ أو هذا أو ذاك . وأردت أن أنبهه بهذه الكلمة إلى أن رأيه مسلوخ مِن كتابي ، وذلك أنه أخذ الشك في النسب منّي ، وعجز عن أن يقول شيئًا في نسبٍ جديد (يُلصقه به) .

وهذا الرأي وحدَه هو سر اهتمام الدكتور بالكُتابة عن المتنبي ، فلو لم يكن وقع عليه ما كتب عنه ، فهو يقول : « وليس المتنبي مع هذا مِن أحب الشعراء وآثرهم عندي ، ولعله بعيدٌ كل البعد عن أن يبلغ من نفسي منزلة الحب أو الإيثار ، ولقد أتى عليَّ حِينٌ من الدهر لم يكن يخطر لي أنى سأُعْنَى بالمتنبي أو أطيل صحبته أو أديم التفكير فيه ، فلولا أني شككت في نسب أبي الطيب ، ولولا أنه أخذ هذا الشك وانتهى إلى أنه (لقيط) لَمَا كتبتُ عنه حرفًا واحدًا » لأنه لا يحب الرجل ولا فنّه ، وتسألني لماذا ، كما يقول الدكتور ، فجوابُ ذلك أن الأستاذ المازني قد شرح في كتابه (قبض الريح) سرَّ هذا بأحسن بيانٍ وأدق فكرٍ ، يقول المازني : « فقد لفتني من الدكتور طه في كتابيه « حديث الأربعاء » وهو مما وضعَ « وقصصٌ تمثيلية » وهي ملخصةٌ أن له ولعًا بتعقب الزناة والفسّاق والفجَرة والزنادقة » ثم ساق الأدلة من الكتابين على ذلك إلى أن قال : « وللقارئ أن يسأل : لماذا يؤثر الدكتور « نحوًا » آخر من « أنحاء » الأدب الغربي ، وليس هذا كلَّ ما فيه ولا في غيره ! لماذا عُني على وجه الخصوص بقصص الزناة والزواني ، وبحكايات الجهاد (كما يقول هو) بين العواطف والشعور من جهةٍ وبين العقل من جهة أخرى ؟! » .

ثم شرع المازني يقارن بالقسط والحق بين الدكتور طه وبشّار الأعمي وأبي العلاء ،

وقد استوفى الكلامَ على الغريزة الجنسية عند بشار وأبي العلاء وأثرِها في شعرهما وآرائهما ونظراتهما إلى الحياة ، وحياة المرأة خاصةً ، حتى انتهى إلى هذه الكلمة « فلا عجبَ إذا رأينا الدكتور كَلِفًا بتناول المُجّان وأهلِ الخلاعة من شعراء العرب ، وتلخيص القصص التي تدور على الخيانات وما إليها ، وتسويغ ذلك والاعتذار له ، حتى لكأنما يحاول أن يقول بلسانه غيرَ ما تلجُّ به الرغبة في الكشف عنه والإفضاء به من مكنونات نفسه » .

وأنا أنصح لمن يريد أن يفهم ما تنطوي عليه كلماتُ الدكتور طه في كتبه أن يرجع إلى هذه الفصول التي كتبها المازني في (قبض الريح) فيقرأها ويتدبرها ، فإنها من أجود ما يُكتب وأحسن ما يُعينك على التغلغل في أسرار طائفةٍ من النفوس الإنسانية ومنهجها ، وإدراك ما ترمي إليه في أحاديثها وأشعارها وأخبارها وتأليفها واختيارها وما إلى ذلك .

يقول الدكتور طه إن ديوان المتنبي « صامتٌ بالقياس إلى أمِّه صمتَه بالقياس إلى أبيه » وما الذي كان يريده من المتنبي ؟ أكان يريده أن يمدح أمه ، والعرب لا يفعلون ذلك ؟! أم كان يريده أن يذكر اسمَ أمه في الشعر ، والعرب أيضًا قلَّما يفعلون ذلك إلا لضرورة ؟! أم كان يريده أن يفخر بأمه والعرب أيضًا لا يفخرون بأمهاتهم ، وإنما الفخر عندهم بالآباء؟!

ولو كان لهذا الدكتور طريقةٌ في الفكر يتعقب بها المعاني ويستقصي الأغراض ويستوعب الأسبابَ والروابط ، لما جعلَ صمتَ ديوان المتنبي عن ذكر أمه أو مدحها أو الفخر بها أو الحزن عليها ورثائها ، موضعًا للنظر أو شبهةً في الغموض أو باعثًا على الشك ، وهو يقرر أنه عربيّ وأن عربيته كان لها أبلغ الأثر في حياته العملية وفي حياته الفنية ، التي هي شعره .

ولكن هذا الرجل يرى الرأيَ باديَ الرأي فلا يتبصر فيه ولا يقلبه ولا يَروزه ، ويعزم على القول به متهجمًا فيصرفه هَواهُ عن القصد ، فيُلجِئُهُ ذلك إلى الاستعانة ببدَوات عبقريته ، فلا تزال به تتقمم هذا وذاك ، وهو لا يبالي أن يناقض أو يخالف

أو يتورط أو يخالط عقلَه ويفسد عقولَ الأشياع والمريدين من أصحابه .

ومن البلاء الذي لا بلاء بعده أنه حين يتخبط في مثل هذا يعمد إلى (اصطناع) الهدوء في إلقاء القول ، وكأنه على ثقةٍ مما يقول ، ويزيد (فيصطنع) المنطقَ أيضًا . وما يريد بذلك إلا إيهامَ مَن لا يقف متدبرًا عند القول وقرينه ، وما يترافدان من المعاني والأغراض ، ثم يبالغ في التلبيس فيسوق إثرَ ذلك شبهةً أخرى يقول فيها :

« ولكن الخطب في أم المتنبي أعظم من الخطب في أبيه ، فقد سكت المتنبي نفسه عن أبيه ، ولكن الرواة والمؤرخين ذكروه فسمَّوه (الحسين) ، وعرفوا له أبًا اختلفوا في اسمه بعض الاختلاف ، وعرفوا له صناعةً هي السقاية في الكوفة ، وهذا على قلَّته وضآلته كثيرٌ بالقياس إلى ما عرفوا عن أم المتنبي ؛ لأنهم لم يعرفوا مِن أمرها شيئًا ولم يذكروا مِن أمرِها شيئًا . فنحن لا نعرف اسمها ، ولا نعرف أباها ، ولا نعرف أكانت عربية مِن قِبل أبيها أم أعجمية!! » .

فتدَبَّرْ هذا الكلام الفضفاض الطويل وهو لغوٌ يبتدي ، وثرثرة لا تنتهي ، والأمر أَهْوَنُ من ذلك ، فلو أنك أمرتَ مُسْتَمْلِيَكَ أن يمدَّ يده فيتناول كتابًا من كتب تراجم الرجال فيقرأ لك طرفًا منها ، لعلمتَ أن أصحاب هذه الكتب (وهم المؤرخون) قلَّما يَعرِضون في التراجم لذكر أمهات الرجال أو ذكر أسمائهن أو أسماء آبائهن .

هذه الأباطيل هي الأصلُ الذي بنى عليه الدكتور شكَّه ، وهو أصلٌ فاسدٌ كلُّه! .



(٣١)

ابن خلدون

بين رشدي صالح ولويس عوض[١]

كتب الدكتور لويس عوض فصلاً يهاجم ابنَ خلدون ومصادرَه ، وكان خلاصة رأيه ما يأتي : « إذا أردنا أن نزن تراث ابن خلدون ونفهمه ، كان علينا أن نعرف المصادر الثقافية التي تأثَّر بها ونهلَ منها ، هذه المصادر الفكرية بعامة ، هي مصادر الثقافات الإغريقية واللاتينية وثقافة أوربا الوسيطة ، وأن ابن خلدون كان بلا شك مطَّلعًا على كل هذا التراث ، بعضُه في العربية مترجمًا ، وبعضُه في اللغات الأجنبية ، ويرجّح لويس عوض ترجيحًا يقرب من اليقين أن ابن خلدون كان يقرأ هذه المصادر الأوربية باللغة اللاتينية ، كما أنه كان يستخدم اللهجة الإسبانية ، ويحرص لويس على إظهار أن ابن خلدون نقل آراء ووقائع اليونان والرومان وفلاسفتهم » .

ردُّ رشدي صالح[٢]

سرُّ عبقرية ابن خلدون أنه تلميذٌ عبقري للحضارة العربية ، لم ينقل عن أوربا القديمة أو الوسيطة ، وسبق أوربا الحديثة .

ولنسأل أنفسَنا وأمامنا كتب ابن خلدون : هل نبحث عن جذورها في مصادر اليونان والرومان وأوربا الوسيطة ؟ كلا بالطبع .

إن منطق الأشياء يجعلنا نسير في طريقٍ مخالف ، لقد وُلد ابن خلدون وتربى وتعلَّم وتفلسف في بيئة الحضارة العربية ، وإذن فلنسأل أنفسَنا أولاً ، ما هي الجذور ، وما هي مصادر الثقافة العربية التي أعطت ابن خلدون أهمَّ أفكاره وأهم أسباب عظمته؟

---

(١) الدكتور لويس عوض : جريدة الجمهورية (١٥/ ٩/ ١٩٦١، ٢٢/ ٩/ ١٩٦١) وأعداد شهر سبتمبر (١٩٦١م) .

(٢) رد رشدي صالح سبتمبر (١٩٦١م) .

لقد حرص ابن خلدون على أن يذكر لنا هذه الجذور والمصادر وذلك في التعريف بنفسه ورحلته إلى الشرق والغرب ، ومما قال نعرف أنه تلقَّى ثقافته عن نوعين من المصادر :

أولهما : مصادر التربية المباشرة التي تَوَفَّر عليها في مرحلتين من عمره ، فتعلَّم في جامعة الزيتونة بتونس ، وانتهى من هذه المرحلة وهو في الثامنة عشرة .

أما المرحلة الثانية : فهي التي يحدِّثنا عنها هو نفسه أيضًا ويقول إنه جالسَ شيوخَ العلماء الوافدين من الأندلس عندما ارتحل إلى فاس وأنه تابعَ دروسَهم ، وكانت سِنُّه عند ذلك حوالي الثالثة والعشرين . وإذن فمصادر التربية المباشرة التي أخذ عنها فيلسوفنا العظيم هي مصادر عربية مائة في المائة .

ولقد يسأل البعضُ : ولكن هل لهذه المصادر تأثيرٌ في تشكيل ذهنه الخلّاق ؟ والجواب : نعم بكل تأكيد ؛ ذلك أن العلوم العربية في ذلك العصر كانت علومًا موسوعيةً ؛ فالطالب كان يستطيع مِن خلالها أن يصل إلى أفق واسع من المعرفة الإنسانية .

وكتابات ابن خلدون تقطع بأنه تلميذ عبقري للثقافة العربية ، وأوَّلُ الأدلة أن الروح المسيطرة على عقل ابن خلدون هي روحُ فلسفة التوحيد الإسلامية وليس الفلسفة الإغريقية أو غير الإسلامية ، نلمَسُ هذا بوضوح حين نقرأ له من كلامه عن مشكلات الحياة والكون ، فنجد أنفسنا أمام تلميذٍ حقيقي ، لكنه عبقري ، لمنطق الفلسفة الإسلامية .

والدليل الثاني : أن ابن خلدون هاجمَ ما وصل إليه من آراء الفلاسفة الإغريق ، وحمل حملةً شديدة على أولئك الفلاسفة المسلمين الذين ردَّدوا وجهات نظر الإغريق ، ومن ذلك نقدُه الشديد لابن رشد .

ورجلٌ هذا شأنه ، يجعلنا نقول إنه نهل الفلسفةَ من منابع التأمل الإسلامي ولم

ينهل تصوراته الفلسفية من الإغريق ، ولكن ما هي المصادر الأخرى التي رجع إليها ابن خلدون؟ إنها كتاباتُ المؤرخين العرب والجغرافيين العرب ، والعلماء العرب . فابن خلدون تربَّى في حِجر الثقافة العربية صبيًّا ، يحفظ عن أبيه ، وكان عالمَ دينٍ ولغة ، ويتلقى من أساتذته ، إذن فالتربية المباشرة ، ومصادر الثقافة الواسعة التي ينبغي أن نبحث عنها ونحن نحلِّل تراث ابن خلدون هي تربيةٌ وثقافةٌ ومصادرُ عربية .

ولكن هل لم يذكر ابن خلدون مؤرخين أو مفكرين من الإغريق أو اللاتين؟ وإذا كان قد ذكرهم ، فهل يدل هذا على أنه نهل من مصادرهم واعتمد عليها ؟

الجواب : أن ابن خلدون ذكر بعض هؤلاء المفكرين غير العرب ، ولكنه ذكرهم كما كان غيره من مؤرخي الحضارة العربية يذكرونهم ، ومثال ذلك أن ابن خلدون ذكر المؤرخ الإسباني (باولوس أورسيوس) في الصفحات الأولى من كتابه « العِبر » ولكن هل معنى هذا أن ابن خلدون قرأ التاريخ اللاتيني الذي وصفه باولوس هذا ؟ الجواب : كلا! ولقد وضع باولوس تاريخًا للخليقة في القرن الخامس الميلادي . ومضت حوالي ٨٠٠ سنة قبل أن يعرفه ابن خلدون ، وفي الثمانمائة سنة ترجمه المترجمون العرب وذكره المؤرخون العرب ، فإذا جاء اسمه في كتاب ابن خلدون فمعنى هذا أن ابن خلدون أخذه عن الترجمات ، ثم ماذا ؟!

لقد نقل ابن خلدون وقائع الرومان أو الإغريق ، ولكن عن أي المؤرخين نقل ؟ الأمر الثابت أنه نقل عن أمثال ابن العميد ، وخاصةً تلك الوقائع المتصلة بالفرس والرومان واليهود واليونان . ومع هذا قد يرى البعض (كما يرى الدكتور لويس) أن ابن خلدون أخذ أكثرَ ما أخذه مِن هذه المصادر غير العربية ،وقد يرون أنه كان يعرف اللاتينية أو الإسبانية .. إلخ ، وأنه توصَّل بهذه اللغة أو تلك إلى الفكر الأوربي ونقلَ عنه .

فهل هذا الرأي صحيح ؟ وهل نراه ممكنًا ؟ الجواب : كلا . وقبل أن نُجمل الرد نسأل أنفسَنا: ما هي الأدلة التي اعتمد عليها القائلون برجوع ابن خلدون إلى المصادر الأوربية ؟

الدكتور لويس يقول إنه يرجِّح أن يكون ابنُ خلدون قد عرف اللاتينيةَ أولاً لأنه ذكر بعض أسماء مؤرخين أو علماء أو مفكرين أوربيين ، أو هو ذكرَ وقائع منسوبة إلى هؤلاء المفكرين الأوربيين . وهذا الأمر وحده لا يقوم دليلاً ، وعلى العكس ؛ فإن استقراء تربية كبار المفكرين العرب ، ومنهم ابن خلدون ، يدلُّنا على أن هذا الرجل عرف مَن عرف من المفكرين غير العرب من خلال الترجمات الكثيرة التي ذخرت بها اللغة العربية في عصر العباسيين ، ثم هو عرفَ هؤلاء المفكرين الأوربيين من خلال الكتابات الإسلامية ذاتها . وكانت اللغة العربية في حينه لا تكفي المثقفَ الكبير أن يحيط بالمعارف الإنسانية على اتساعها .

ولكن الدكتور لويس يرجِّح أن يكون ابن خلدون قد استعملَ اللاتينية أو الإسبانية لسببٍ ثانٍ ، هو أن ابن خلدون أُرسل في سفارةٍ إلى بلاط بطرس الفاسي ملك إشبيلية ، ومن المرجح جدًّا أن يكون قد استخدم الإسبانية أو اللاتينية أثناء سفارته . وأعتقد أن هذا الاستنتاج خاطئ ؛ فليس شرطًا في رجلٍ يسفره العرب عنهم أن يعرف لغةً أجنبيةً ليخاطب ملكَ إشبيلية بهذه اللغة ، لقد كان يكفيه الاستعانةُ بمترجم ، وكانت قصورُ أمراء المسلمين وقصورُ المسيحيين تحتوي على أُناسٍ وظيفتُهم الترجمة . وما لنا نعود إلى التفصيل وبين أيدينا ما يكفي من الأحكام العامة ؟

نحن نقول إن ابن خلدون أخذ من المصادر العربية وإنه لم يتعامل مباشرةً مع مصادر الثقافة الغربية الأوربية ، والدكتور لويس يرجِّح ـ ترجيحًا شديدًا ـ أن يكون ابن خلدون قد أخذ عن المصادر الأوربية وبواسطة لغاتٍ أوربية .

فما رأيُ ابن خلدون نفسه ؟

حرص ابن خلدون حرصًا شديدًا على أن يعرِّفنا بأساتذته وبالعلوم التي قرأ ، لكنه لم يذكر ولو بكلمةٍ واحدة ما يرجِّح أنه استعان بأفكار أوربية ، ولم يقل ولو في سطر واحد أنه كان يعرف اللاتينية ، وأمامنا احتمالان برغم وضوح كلام ابن خلدون :

الاحتمال الأول : هو أن يكون ابن خلدون قد استعان بتلك الأفكار واستخدم اللاتينية أو غيرَها ثم يكون قد أخفى هذا الأمر إخفاءً .

وهذا الاحتمال ليس له أساس ، فلو كان صحيحًا لكان أعداء ابن خلدون قد فتشوا عنه وقالوه ، خاصةً وأنهم زعموا فيه مختلف المزاعم الشخصية ، ويكفي أن نقرأ ما كتبه مؤرخ مثل الحافظ ابن حجر ، لنعرف أن معارضي ابن خلدون كان يسرُّهم أن يُظهروا اعتماده على الثقافة غير العربية ليقولوا إنه رجل زائف .

الاحتمال الثاني : أن يصدق ما بين أيدينا من مراجع وأوراق ، وهي كلها لا تشير - ولو في سطرٍ - إلى اعتماد ابن خلدون على الثقافة غير العربية .

هذا من ناحية كتابات ابن خلدون وكتابات معارضيه ومؤيديه ، فهل هناك من مزيد؟ أجل ، لدينا شهادة عالم الاجتماع الفرنسي « برتول » الذي يعتبر مثالاً لشهادات علماء الاجتماع العالميين والغرب وهي تقول : « لم يكن ابن خلدون يعرف شيئًا عن اللغات الأجنبية » ، ويقول : « لو كان يعرف لغاتٍ أجنبية لحدَّثنا عن ذلك » .

ويقول : « إن المصادر الإغريقية التي كان يمكن أن يعتمد عليها ابن خلدون في حديثه عن المجتمع - وهي كتاب « السلام » لأرسطو ، وكتاب « الجمهورية » لأفلاطون - وهذان الكتابان كانا مفقودَيْن في عصر ابن خلدون .

ويقول : وما كان ابن خلدون يدري شيئًا من المحاولات الأفلاطونية حول الدولة ولا مِن سياسة أرسطو .

ولكن برغم ما سبق ، هل لدينا مزيد ؟ نحن لا نجد نصًّا واحدًا مترجمًا رأسًا عن أصلٍ يوناني أو روماني أو منقولاً في كتاب « المقدمة » أو في كتاب « العبر » . ومعنى هذا أن ابن خلدون لم يأخذ مباشرةً عن غير العرب .

يبقى بعد ذلك سؤال : هل كانت الحضارة العربية وحدها تستطيع أن تنشئ عقليةً نادرة كعقلية ابن خلدون؟ وهل كان الاقتصار على اللغة العربية في زمانه كافيًا أن يصلَ به إلى حد اختراع عِلْمَيْ الاجتماع وفلسفة التاريخ ؟

الجواب : نعم ، فنحن نعرف أن الحضارة العربية في ذلك الوقت كانت قد استوعبت أهمَّ ما في الحضارات السابقة وأضافت إليها ، بل وسبقتها سبقًا جديدًا ، أما آراؤه في المقدمة فترفعه إلى المصادر التالية :

* تصورات الفلسفة الإسلامية بخاصة .

* ملاحظاته الشخصية عن البيئة التي عرفها معرفةً وثيقة في المغرب .

* مصادر الثقافة العربية الموسوعية بعامة .



(٣٢)

الصدّيق أبو بكر

بين هيكل ومحب الدين الخطيب

كتب السيد محب الدين الخطيب ينقد كتاب « الصدِّيق أبو بكر » للدكتور محمد حسين هيكل فقال :

« تاريخنا لم يُكتب بعد ، هذه حقيقة محزنة ، ومما يزيدنا حزنًا أننا لا عذر لنا فيما أبطأنا به من كتابة تاريخنا ؛ لأن أسلافنا خلَّفوا لنا من مواده ما تتمنى أرقى الأمم أن لو كان لها من مواد تاريخها وأسانيده مثلُ ذلك أو بعضه .

ومن أسباب تأخرنا في النهوض بهذه المهمة أن الذين فهموا منا شروطه وما يجب أن يكون عليه تثقفوا ثقافةً أجنبية ، فنشأوا أجانبَ عن تاريخهم ، والذين تثقفوا ثقافة عربية ـ كالأزهريين ـ لمّا يتمرسوا بكتابة التاريخ على هذا النحو الذي يبعث فيه الحياة ويعرض أحداثه نابضةً بالحركة والقوة .

أقول هذا في صدد صدور كتابٍ جديد للدكتور السيد محمد حسين هيكل يؤرخ به حقبةً من أدق حقب تاريخنا وأروعها وأعظمها خطرًا وأثرًا ، وهي الحقبة التي تولى فيها قيادة هذه الأمة « الصدِّيق أبو بكر » كما أراد الدكتور أن يسميه في عنوان هذا الكتاب الجديد أو كما أراد أن يسمِّي به كتابه .

فأقول بلا تحفظ إن هذا الكتاب أمتن مؤلفات هيكل باشا وأجودها ، وقد هضم موضوعَه من المصادر المحدودة التي اعتمد عليها ، وساير أحداثه حتى كأنه كان فيها أو معها ، ولا أزعم أنه بنَى به هذا الجزءَ من تاريخنا ، فإنّ صرحَ تاريخنا لمّا يُبْنَ بعد ، ولكنه أجودُ ما ألفه المعاصرون للنشء المعاصر ، وسيستفيد منه هذا

النشء ما لا يستفيده من غيره .

وكان عملُ الكاتب يكون أتمَّ وأجود لو أنه كان أسخى في تنويع مصادره ولا سيما قريبَ التناول منها كالبداية والنهاية لابن كثير ؛ فقد كان مِن حقِّ كتابه عليه أن يرجع إلى هذا المصدر العظيم حتى لو كان مخطوطًا غير مطبوع ، فكيف به وقد طُبع ؟!

وكان يكون عمله أتمَّ وأجود لو لم يعتمد على مصادر واهية ككتاب « الإمامة والسياسة » فهو لقيطٌ مجهول النسب ، وابن قتيبة بريء منه ، ولم يذكر له مترجموه كتابًا بهذا الاسم ، وأسلوبُ القول فيه يخالف أسلوبَ ابن قتيبة في كتاب « المعارف » وفي سائر كتبه ، والكتاب يُشعِر بأن مؤلفه كان بدمشق ، وابن قتيبة لم يخرج من بغداد ، إلا إلى الدينور ، والمؤلف يروي عن أبي ليلى ، وأبو ليلى كان قاضيًا بالكوفة قبل مولد ابن قتيبة بخمس وستين سنة ! ونقل الكتابُ خبرَ فتح الأندلس عن امرأةٍ شهدته ، وفتحُ الأندلس كان قبل مولد ابن قتيبة بنحو مائةٍ وعشرين سنة ، ويذكر فتحَ موسى بن نصير لمراكش ، وهذه المدينة شيدها يوسف بن تاشفين بعد ابن قتيبة بمائتي سنة ؛ فكتاب « الإمامة والسياسة » لا يجوز لمؤلفٍ أن يجعله من مصادره .

وعلى ذكر المصادر نقول : إن كتاب هيكل باشا كانت تزداد محاسنه لو أنه التزم العَزْوَ في المصادر المهمة إلى مصادرها ، خصوصًا في اختلاف الروايات ؛ فالروايات تختلف باختلاف أقدار رواتها ، ولا نعني المؤلفين كالطبري وغيره ، بل نعني مَن يروي عنهم الطبري وغيرُه من الرجال .

فقد يروي المؤرخ الواحدُ رواياتٍ متفاوتةً عن رجالٍ متعددين قيامًا بحق الأمانة ، وهؤلاء الرجال يتفاوتون كما يتفاوت مَن نعرفهم مِن معاصرينا الأقربين ، فالخبر الذي يرويه أحمد تيمور باشا مثلاً لا يعدله الخبرُ الذي يرويه الشيخ التفتازاني ، وهكذا الناس في كل زمان ومكان ، وعلماؤنا الأقدمون ألَّفوا كتبًا خاصةً ببيان أقدار هؤلاء الرواة ،

فتعيينُ اسمِ الراوي عند اختلاف الروايات عظيم الشأن في الموازنة .

وفي الفصل الحادي عشر طرقَ المؤلفُ موضوعًا ذهبَ فيه إلى أن احتفاظ عرب الشام وعرب العراق بخصائصهم وبحيائهم وبلغتهم العربية كان من الطلائع التي مهَّدت للفتح العربي والإمبراطورية الإسلامية .

وليس معنى هذا أن دولتَيْ فارس والروم لم تحاولا استخدام المتصلين بهما من العرب في مقاومة النهضة التي انبعثت من الجزيرة العربية ، بل معناه أن عرب الشام وعرب العراق كانوا أقدر على فهم حقائق الدعوة الجديدة ، وإدراك مراميها ، ويأتي بعدَهم سكانُ البلاد الأصليون في فلسطين وسوريا والعراق ؛ فإنهم آراميون وفينيقيون وكلدانيون ، وهذه الأمم سامِيَّةٌ ، وقد ثبت اتصالُ أصولها بالأصول العربية ، بل تمكَّنَ المحققون الأوربيون أو الأمريكيون من تعيين أزمان هجرتهم إلى العراق والشام من جزيرة العرب نفسِها ، فالعقلية السامية كانت سريعةَ الفهم لمرامي النهضة التي انبعثت من جزيرة العرب ، وكان من أثر استجابتها لهذه الدعوة أن بادرت إلى تعريب ألسنتها لِما بين العربية والآرامية والفينيقية والكلدانية من أواصر القربى ووحدة الأصول ، يضاف إلى ذلك أن هذه الأمم كانت بَرِمةً بظلم الدولتين المتغلبتين ، فلما طلعت عليها القومية العربية بأخلاق رجالها وعدالتهم وصفاء نظرتهم وسموِّ دعوتهم وبمُثلهم الإنسانية العليا، كانوا أسرع استجابةً لذلك من العناصر الأخرى ، واعتبر ذلك بما كان من أهل حمص عندما شعر الفاتحون العرب بأن الروم تجهزوا في الشمال بحملة لا تقوى على صدها الحامية العربية المقيمة في حمص ، فقررت الانسحاب ، وقبل أن تنسحب دعتْ أعيانَ المدينة ورجالَ دينهم ، وعرض عليهم قائدُها أن يأخذوا ما كان جنى منهم من أموال الجزية ، وقال لهم إننا نأخذ الجزية في مقابل حمايتكم ، وقوَّتنا المحلية لا تقوى على حمايتكم ، فلا يحلُّ لنا أن ننسحب وأموالُ الجزية معنا ، فخذوها

وتعهَّدوا لنا بأن تردُّوها إلى أصحابها ، فأجابهم هؤلاء الأعيان : والله إن الروم لو أنهم جَبَوْا منا الأموال الأميرية واضطروا إلى مثل ما اضطررتم إليه لما أعادوا إلينا دينارًا واحدًا مع ما بيننا مِن وحدة الدين ، وإن حكومةً يكون فيها هذه الرحمة وهذا الإنصاف لا نرضى بها بديلاً ، ونحن مستعدون لأن ننضمَّ إلى صفكم وأن ندفع حملةَ الروم بكل من يستطيع مِنّا حملَ السلاح » .

وتعجَّل المؤلف في (ص٣٤٣) بالكلام على الحكم في زمن عثمان وما بعده ، ولو أنه انتظر حتى يَكتب لنا تاريخَ تلك الأدوار كما كتب لنا تاريخ زمن الصدِّيق فلعل ما يكتبه يومئذ يكون أبْيَن وأحكَم .



(٣٣)

نساء النبي

للدكتورة بنت الشاطئ

نقدُ السيدة وداد سكاكيني

نشرت الدكتورة بنت الشـاطئ كتابها « نسـاء النبـي » ، فاستبشرتُ خيرًا بقلمٍ متين موهوب يلقي النور على جوانب حياة هؤلاء النساء اللاتي كنَّ مع الرسـول في حياته الزوجية ، والنضـالية وشـاركن فيها احتمـل من البلايا والخطوب في سـبيل دعوته الكبرى ، ولكـن قلـم الأديبـة الكاتبـة أصرَّ في كتابها « نسـاء النبـي » عـلى أن تتناول (الجانب البشري) في حياة محمد عليه السلام ، فرحتُ أتساءل : وما هو هـذا الجانب الذي عنته الكاتبة الفاضلة؟

لقد ذكرتْ في بضـع صـفحات كلـمات : « بشر وبشريـة وبشري » عشرات المرات ، قالت في خلالها إن إيمانها قد عصمها من التحرج المنكَر فيها لا يحتاج إلى سترٍ وكتمانٍ من أنباء الحياة الزوجية الخاصة بالرسول الذي لم يحاول قط أن يبرأ من بشريته .

فعـدتُ أحـاورُ نـفسي خطـرةً ثانيـة ، متعجلـةً متسـائلة ، قبـل أن أمضي في قـراءة الكتاب : ما هي هـذه البشريـة ، أهـي في معناهـا اللغـوي والاصـطلاحي ؟ أو التـي نص عليها القرآن كما قالت : « فقد زيَّن الإجلالُ لمن كتبوا عن محمد أن نزَّهـوه عـن بشريته ، وأصرَّ هو على تقريرها والاعتراف بها »[١] .

تبين لي أن المؤلفة الفاضلة شاءت كما ذكرت في المقدمة : « أن لا تكـون دراستُها هذه على النحو التقليدي المألوف في تراجم الأشخاص ، وإنما عناها أن تـتمثل حيـاةَ

---

(١) ص٨ من كتاب نسـاء النبي .

النسوة اللاتي عشن في بيت محمد ، وأن تُصوِّر شخصياتهن تصويرًا يجلو كلًّا منهن زوجةً وأنثى في بيت كريم تلاقتْ فيه البشرية بالنبوة » .

على أن « حياة محمد ﷺ في منزله تبدو رائعةً في بشريتها ، فقد كان يؤْثر أن يعيش بين زوجاته رجلاً ذا قلبٍ وعاطفة ووجدانٍ ، ولم يحاول ـ إلا في حالات الضرورة القصوى ـ أن يفرض على نسائه شخصيةَ النبي لا غير ، ونحن اليوم نقرأ ما وعى التاريخ من تلك الحياة الزوجية ، فيروعنا ما فيها من حيويةٍ فياضة لا تعرف العقم الوجداني ولا الجمود العاطفي ، وما ذلك إلا لأنه ﷺ كان سَوِيَّ الفطرة فأتاح بذلك لنسائه أن يملأن دنياه الخاصة حرارةً وانفعالاً ،ويُنَحِّين عنها كلَّ ظلٍّ من ظلال الركود والهمود والجفاف » .

وتاريخُ الإسلام يعترف لهؤلاء السيدات الكريمات بأنهن كُنَّ دائمًا في حياة الرسول البطل ، يصحَبنه حين يخرج في معاركه ، ويُتِحْنَ له ما يُرضي بشريته ويغذي قلبه ، ويُمْتِعُ وجدانه ، ويُجدد نشاطه [1] .

فإذا تعرضت الأديبةُ المؤلفة لقضيةِ التعدد في زوجات النبي راعها ما قاله المستشرقون في هذه القضية ، « إذ لم يروا في هذا الجمع بين عدد مِن النساء تحت رجلٍ واحدٍ سِوَى مَظْهَرِ شهوةٍ طاغية ، وإنه لضلال قد أملاه التعصب الأحمق والهوى الأعشى ، وانحرافٌ عن المنهج العلمي الذي يأبى إلا أن يقيس مسألة تعدد الزوجات بمقاييسَ عصرية مستحدَثة صنعتها بيئةٌ تفصِلها عن بيئة محمدٍ آبادٌ وأبعاد » .

وقد أحسنت الكاتبة الفاضلة في أخذها بالجانب المضيء الذي فضَّلت فيه التعددَ المشروع للضرورة على نظام الزوجة الواحدة الذي لا يُتَّبَعُ بذمة ودقة في بلاد المستشرقين والمشنّعين ، ثم ناقضت نفسَها وهي تصوِّر « شقاء الضرَّات المرهَقات

---

(١) ص١٨ من كتاب نساء النبي .

بالغيرة الزوجية المحتدمة في بيت محمد بما خُيِّل إليها معه أن هذه الغيرة جعلت هذا البيتَ ميدانًا لمعاركَ نسوية لا تهدأ ولا تفتر ، وإن لم تر فيه الطبيعة سوى أثرِ لحيوية هؤلاء الزوجات » .

عجبتُ لهذا المجهود الذي بذلته الدكتورة بنت الشاطئ لبحثها هذا ، وفي الجانب الذي عناها وأخذ من عنايتها الكثير ، فلما وصلت إلى زواج محمد من سَوْدَةَ العامرية ـ وكانت أرملةً مُسنة رضي بها الرسول بعد وفاة خديجة لتقوم على شئون بيته وبناته حتى دخلت بعدها عائشة الصغيرة زوجة مفضّلة ـ قالت المؤلفة الباحثة : « إن محمدًا أشفق على سودة من الحرمان العاطفي ، وكره لها قسوة الشعور بأنها ليست مثل الأخريات ، وحاول جهد المحاولة أن يفتح لها قلبه ، ولكن بشريته لم تطاوعه ، أما عواطفه فأنّى له ـ وهو بشر ـ أن يقسِرها على غير ما تهوى » .

ألا يفهم القارئ من هذا كله أن « البشرية » التي عنتها المؤلفة هي التي عناها المستشرقون ؟ فكيف ضاقت بإرجافهم ، ولمزِهم هذا الجانب ، مما تقوّلوا فيه على النبي عليه السلام ، ثم تسمح لقلمها بأن يُصِرَّ ويلحَّ على أن محمدًا لم يبرأ من بشريته ، فَعَدَّدَ الزوجات كما قالت ، ومارس حياتَه الزوجية ببشريةٍ سوية لم تجردها النبوة من العواطف والمشاعر والرغبات !

وما كنتُ لأطيل التأملَ فيما جاء بمؤلَّف الدكتورة بنت الشاطئ عن هذه البشرية التي أصرَّت عليها لولا أنها وقفت طويلاً عند رأي الدكتور هيكل في كتابه « حياة محمد » وهو يستفظع لَمزَ المبشرين والمستشرقين الذين دسوا الأقاويل في موضوعٍ أراد به الإسلام أن يبطل الحقوق المقرَّرة في التبني والادعاء عند العرب ، حين تزوج الرسولُ مطَلَّقة ربيبه الذي تبنّاه ، وهو زيد بن حارثة ، وكان متزوجًا بزينب بنت أميمة بنت عبد المطلب عمة محمد .

على أن زينب هذه لم تسعد بزيد بل شقيت بزواجٍ خُيِّل إليها فيه أنها ـ وهي الهاشمية الحرة ـ قد لحقَ بها الهوان من جرّاء زواجها بمن كان من الموالي والأدعياء ، وإن أقصاه عنهم عتقٌ محبَّب من خديجة التي وهبته لمحمد حتى أشهد الناسَ على أن زيدًا الذي تبنّاه هو وراثٌ وموروث ، كأنه من لحمه ودمه على عادة العرب قبل الرسالة .

ولما كرِه زيدٌ من زوجته زينب التأبِّي والتعيير ـ وقد ساوى الإسلام بين الناس وجعل أكرمهم عند الله أتقاهم ـ تخلَّص منها بأبغض الحلال وهو الطلاق .

ودَّ الرسول أن يتزوج زينبَ بعد ربيبه ويضمها إلى بيته زوجةً مكرمةً ، فهي بنت عمته ، وقد عرفها طفلةً وصبيةً فإذا فزعت إليه أو مالَ إليها بعد الذي أصابها والتبس من أمرها ردَّ إليها كرامتها، لكنه كان يُخفي في نفسه هذه الرغبة خشيةَ الظنون والتقوُّل لأنها مطلقةُ ابنه الدعيّ ، ويريد أن يقضي على هذا العرف المألوف بهذا الزواج الذي يوضِّح الفرق بين البنوة والتبني .

وكان هذا الزواج أمرًا مفعولاً ، لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرًا ، فاتخذ أعداء محمد ومن رسالته في القديم والحديث من هذه المشكلة التي حلَّ عقدتها الإسلامُ موضوعًا للدسيسة والتشنيع ، وقد رد الدكتور هيكل هذا اللمز من بعض المستشرقين والمتهمين والمتجنين على الدين والتاريخ إلى الخصومة القديمة التي ابتُلينا بها منذ الحروب الصليبية ، ولكن الأديبة الدكتورة بنت الشاطئ لم يعجبها ردُّ هيكل ، فأصرت على أن قصة إعجاب الرسول بزينب مطلَّقة زيد « كُتبت قبل أن تسمع الدنيا بالحروب الصليبية بأقلام نفرٍ من مؤرخي الإسلام ورواة السيرة لا يرقى إليهم اتهامٌ بعداء النبي والدس على الإسلام » .

« وما نعرف في تاريخ الأبطال ولا أقوال الأنبياء من أصرَّ على إعلان بشريته وتقريرها غير محمد بن عبد الله » .

« أفيُنكَر على بشرٍ رسولٍ أن يَرى مثل زينب فيعجب بها ؟ وماذا يُطلب مِن مثله ـ في سمو خلقه وعفة ضميره ـ أكثر من أن يشيح بوجهه عمَّن أعجبته؟ » .

« إن القصة ـ وقد نقلها إلينا رواةٌ غير متهمين ـ لترتفع برسولنا عليه السلام إلى أقصى ما تطيقه بشريةٌ من عفةٍ وضبطٍ للنفس واعتقالٍ للهوى ، فما ادعى نبيُّنا قط أن قلبه بيده ، ولا زعم مرةً أنه مبرَّأ من عواطف البشر منزَّه عن أهوائهم » .

فإذا كان بعضُ المبشرين بمآرب المستعمرين وبعضُ المؤرخين العرب ذكروا أن محمدًا أبصر زينبَ بعد زواجها فوقعتْ في نفسه ، وقد رأى فتونها من قبل إذا انكشف عنها سترها وهي في حجرتها حاسرةً حين جاءها يتفقد زيدًا وأعجلتها البغتة عن الالتفاف بردائها ، أيكون هذا دليلاً على أن النبي لم يضبط نفسه إزاء فتونها فتمناها وتشهاها ؟!

وهل كان تأويل بعض المفسرين ـ وهم قلةٌ معروفة بنهجها ـ وترديدُ الرواة ولو كان منهم الطبري ، حجةً بالغة دامغة على هذه الرواية المضعوفة ؟

وبعد .. فما كان أغنى المؤلفة عن الخوض في هذا الإلحاح والإصرار على بشرية محمد ، وإيثار الكلام على هذا الجانب بالتوكيد والتأييد ، كما زعم الذين تجنوا على الرسول والرسالة بمثل هذه الأقاويل ، وهي تعلم بأن الإنسانية والمرأة العربية لم تعرف أحبَّ إليها من محمد الذي كان لهما محررًا ومبشرًا بمكانة النساء وداعيًا إلى تكريمهن أمهاتٍ وزوجاتٍ ، وتعليمهن كالرجال ، وكانت سيرته مع المرأة زوجةً وبنتًا وقريبةً وغريبةً تتجلى في معاملته وتوجيه نصحه ورأيه لما ينبغي لها من حقٍّ وما عليها من تكاليف . وأن لا غضاضة على الرجل في أن يتلقى عنها ويقتدي بها إذا كانت من ذوات النبوغ والتقوى والكفاية في علمها .

فالرسول الذي أحب المرأةَ لحقِّها عليه وعلى الإنسانية ، وعامَلَها بما ينبغي لها ،

حاشاه أن يكون عدّد الزوجاتِ لبشريته التي ألحت عليها الدكتورة بنت الشاطئ ، وهل لها من تأويل غير ما عنت وأكّدت وقد قالت إنها (الفطرة السوية) التي جعلت محمدًا معدِّداً للزوجات ، وكأن بشريته المتمثلة في رجولته ونزعته الجنسية غلبت على طبعه فلم تُحصِنها زوجةٌ واحدة ، ولو شاء محمد عليه السلام أن يكون التعدد لمصلحته وبشريته لاختار زوجاته مِن أنضر الصبايا عمرًا وعودًا ، وكان بوُسعه ذلك ، لكنه اضطر إلى التعدد إما حلاً لعقدةٍ في مشكلةٍ قبليةٍ ، أو جبرًا لخاطر أرملةٍ مسنة فاضلة كان لها ولزوجها الذي مات عنها شهيدَ البلاء والفداء في الجهاد والهجرة ، أو حسمًا لخصومةٍ محتدمة كادت تفرِّق بين المؤمنين وتزيد طغيان المكابرين ، ولو اتسع المجال لأتيت على أسباب كل زواج اقتضته الدعوة والرسالة .

أيكون محررُ المرأة والداعي إلى حقوقها ومكانتها عبدًا لهواه وفتونها وقد أحاطه الله بها منذ وُلد وفقد الأبوين حين تزوج لِيَعرفَها على حقيقتها وطبعها ، فعرفها مرضعةً وحاضنةً ومربيةً ونسيبةً .

ولئن كان تعدد الزوجات في حياة الرسول مما تجد فيه الغمائزُ ثَلْبًا ، فما عدَّد محمدٌ إلا لحاجةٍ ماسة وضرورةٍ قصوى اقتضتها الرسالة والدعوة ، وكان عند العرب تقليدًا هيِّنًا لم تُبطله الرسالةُ مِن فورها وما طوته البتة ؛ لأن تعاليمها لم تكن لشعبٍ دون شعبٍ ، ولا لآفاق محددة لا تتعدّاها ، وإنما كانت للعالم على اختلاف أمزجتهم وبلادهم وأطوارهم الحضارية وظروفهم الاجتماعية . وإذا كانت هذه الرسالة العالمية الإنسانية قد أباحت التعددَ لأسبابٍ قاهرة فقد اشترطت العدلَ بين الزوجات ، وإذا تعذر فواحدةٌ ، والعدل هنا قد يتحقق بمدلوله المادي، وأما ما في القلب والنفس فأمرُه إلى الله .

فما هي الفائدة العلمية والمنهجية وراء هذا الإصرار على الجانب « البشري » في حياة محمد؟ وكم يجد فيه الذين أضلَّهم الهوَى والتعصُّب في الشرق والغرب تثبيتًا

لمآربهم وبعدًا بالرسول عن حقيقته ورسالته السماوية ؟

وهل كان من الطوابع البشرية التي عنتها الكاتبة جوازُ الدنايا والانحراف مما يصيب البشر جميعًا ، وقد وصفت الرسولَ عليه الصلاة والسلام بأجلِّ المزايا والخصال .

ما أرى في هذا الإلحاح إلا رجعيةً معاصرةً تستهوي العامةَ من الذين لا هَمَّ لهم في الحياة إلا أهلية الزواج واتخاذ التعدد في العهد الأول للرسالة مبررًا للاستهتار به في أيامنا على بعد الزمان وتغير الأحكام .

ولو أن مؤلفةَ « نساء النبي » بذلتْ جهودَها في إلقاء النور على جوانب إنسانيته لأحسنتْ ، أما (البشرية) التي ألَحَّت في إيجادها وتأييدها فما كانت لتمسَّ قلوبَ المؤمنين ، ولا كان الإقدام على بحثها مأْثرةً فكريةً أو تحريرًا منهجيًّا ؛ لأن هذا المذهب يأبى عليه المنطق والواقع ، ولم يلتزمه إلا بعض الفرنجة من المستشرقين [١] .



(١) راجع مقدمة كتاب « أمهات المؤمنين وأخوات الشهداء » وداد سكاكيني .




الباب السادس

معارك الفكر والحضارة

- بين العلم والدين
- مستقبل الثقافة
- دائرة المعارف الإسلامية
- النظرية المادية
- الاستشراق
- التراث اليوناني
- العرب والحضارة الأوربية
- الصحافة الأخلاق
- فلسفة ابن خلدون الاجتماعية
- دور العرب في الحضارة
- أوكار الرجعية وأوكار التغريب
- ما كان لبنان معلمًا للعرب
- الجامعة والفكر الحر
- كتاب « الفكر العربي بين ماضيه وحاضره »
- الإسلام والمجتمع
- كتاب « لماذا هو ملحد؟ »
- المرأة والمجتمع
- الفقه الإسلامي والقانون المدني
- هل يوجد اليوم شرق؟
- مستقبل الثقافة في المجتمع العربي




(٣٤)

« بين العلم والدين »

مساجلةٌ بين طه حسين ومحمد أحمد الغمراوي ومصطفى عبد الرازق ومحب الدين الخطيب

أثار الدكتور طه حسين ردودَ فعلٍ عنيفة حين أذاع رأيًا له قال فيه :

« الدين في نظر العلم الحديث ظاهرةٌ كغيره من الظواهر الاجتماعية لم ينزل من السماء ولا هبط به الوحي ، وإنما خرج من الأرض كما خرجت الجماعةُ نفسها » [1] . كما عرض للخلاف بين الدين والعلم فأشار إلى أنه « أبديٌّ مستمر » .

وقد دحض هذا الرأيَ كثيرٌ من الباحثين ، وعرض له بالنقد الدكتور محمد أحمد الغمراوي (وهو من العلماء المتخصصين في الكيمياء) فضلاً عن إلمامه الكبير بالدراسات الإسلامية ، كما عرض لهذا الرأي ودحضه الشيخ مصطفى عبد الرازق .

ردُّ الدكتور محمد أحمد الغمراوي [2]

دُهشت لمقال الدكتور طه في العلم والدين وما ضمَّنه من تناقض وسخف ، وما كانت دهشتي لأن الدكتور أخطأ الصوابَ وكان من عادته أن يصيب ، ولا لأنه جانبَه التوفيق في هذا البحث وكان قبلاً موفَّقًا ، كلا ، فقد عرفنا الدكتور هجّامًا كثيرَ العثرات ، شديدة الجرأة على العلم وعلى الدين ، بعيدًا عن التوفيق والإصابة في كثير من أبحاثه ، لا سيما ما له صلة بالدين ، ولكن دهشتي كانت للفرق العظيم بين عقليتين ممتازتين وذكاءين مصدودين .

---

(١) العدد ١٩ مجلة السياسة الأسبوعية (١٧يوليو ١٩٢٦) .

(٢) مجلة المنار : م٢٧ . الجزء السادس سبتمبر ١٩٢٦.

عقلية تكوَّنت بعيدة فيما نعلم عن مناهل الدين فكانت موفقةً في كثير من آرائها في الدين ، وأخرى نشأت نشأتَها الأولى في معاهد الدين ، غير أنها فيما تكتب عن الدين تخبط خَبْطَ العشواء في الليلة الظلماء .

للدكتور طه في الكتابة سُنةٌ قلَّ أن يشاركه فيها غيره من الكاتبين ؛ فهو حين يكتب في موضوعٍ يحاول جَهدَه أن يغرِّر بالقارئ ويوهمه أنه قبلَ أن يعالج الكتابة في الموضوع الذي تناوله قد قرأ فيه كتبًا قيمةً ، وأنه قتله بحثًا وفهمًا ، وأنه ألمَّ بجميع أطرافه ، وخبرَ جميع دروبه ومسالكه ؛ إذًا فليس على القارئ بعد أن قام الدكتور بكل وسائل التنقيب والبحث والقراءة والفهم إلا أن يتجرد من دينه ، وإلا أن يلغي عقلَه وفهمَه وكلَّ ما أَودع اللهُ فيه من قوة دراكة ويُسلِّم بعد ذلك قياده للدكتور يصرف فيه العنان ، أليس الدكتور هو صاحب كتاب الشعر الجاهلي ؟ أليس قد طلب إلى قارئ الكتاب قبل أن يقرأ كتابه أن يتجرد عن دينه وعقله ووجدانه وعاداته وقوميته ليسير مع الدكتور يصرفه كيف يشاء ؟ هذه هي روح الدكتور في كتاب الشعر الجاهلي بارزةٌ صريحة لا حجاب دونها وهي بعينها في مقال (العلم والدين) واضحة جلية .

فترى الدكتور قبل أن يدخل بك في متناقضاته يلقي عليك أمثالَ قوله : « في الحق أني فكرت في هذا الموضوع وكتبتُ قبل هيكل وعزمي ، وفي الحق أني كتبت في العلم والدين وما بينهما . لستُ إذًا حديث عهدٍ بمسألة الدين والعلم ، وقد قرأتُ في هذه المسألة كتبًا قيمة قبل أن أكتب فيها ». إلى غير ذلك من إلحاحٍ ثقيلٍ ممل .

أليست هذه الروحُ المقنَّعة بقناعٍ مهتوك يشفُّ عمّا وراءه ، هي بعينها الروح البادية العارية في كتاب الشعر الجاهلي ، وكلتاهما تريدان من قارئ الكلام أن يلغي عقله وفهمه .

وفي الحقِّ أن الدكتور لن يجد معه شخصًا آخر يستطيع أن يهيئ نفسه لاحتمال

أمرين متباينين ويَدِينُ باعتقادين متناقضين - كما يقول في مقاله - إلا شخصاً ألغى عقله وسفَّه نفسه وتجرد من كل ما منحه الله من إحساسٍ وإدراك . فهو من أجل ذلك يطلب إلى قرائه في إلحاحٍ مضجِر أن يتجرَّدوا من عقولهم ووجدانهم وإدراكهم ليستطيعوا أن يشاركوه في آرائه وأفكاره .

لا أجادل الدكتورَ في شأن « باستور » ولا فيما نعته به من أنه جمعَ بين الصدقِ في الدين والإخلاصِ للعلم ؛ فلستُ ممن يرون أن من خصائص العلم معاداةَ الدين ، ولا أرى من خصائص العالِمِ الإلحادَ في الدين والجرأةَ على العلم .

قد يكون « باستور » كغيره من العلماء الذين اختصَّهم الله بفهمٍ ثابت في علمٍ من الفنون حتى صار رأيه حجَّةً في فنه ، ولكنه إذا اضطر إلى الأخذ بما ليس من فنه سأل أهلَ الذكر وأخذ بآراء الأخصائيين من غير نزاعٍ ولا جدال . أما أن يكون مثل « دكتورنا الفيلسوف الأديب المؤرخ الحقوقي المتشرع الأصولي الفقيه المحدث الكيماوي الطبيعي الفلكي الجيولوجي ثم هم مع كل هذا يحملون بين جنوبهم نفسًا قلقةً مضطربةً تدين بالمتناقضيْن وتطمئن إلى المتباينين المتنافرين ، فهذا مما أنزِّه العلماءَ عنه ولا أسلِّم لدكتورنا بصحته ».

لعل باستور لم يؤثَر عنه أنه وقف مرةً في حياته مِن رجالِ دينِه موقف دكتورنا من علماء الدين ؛ يقول لهم في جرأة وصلابة وجهٍ : إنني أَفْهَمُ للدين وأَجْدَرُ بمعرفة قضاياه وإدراك مراميه منكم .

لا أظن أن باستور كان يعتقد في المسيحية أنها تغُلُّ العقلَ الإنساني وتحول بينه وبين التفكير الحر ، إذ لو كان رأيه فيها كذلك لَمَا آمنَ بها ، ولأعلنَ عليها حربًا عَوانًا كما فعل غيرُه من ملاحدة المسيحية .

وليست سماحةُ الإسلام هي التي جعلت دكتورَنا يقف من دينه هذا الموقف

الجرئ المغموز ، ولكن السببَ فيما أظنُّ أن « باستور » قد أوتي حظًّا من العلم والحياء يَحول بينه وبين هذا الموقف ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ ﴾ [فاطر:٢٨].

مهما تكن من سماحة دينٍ ومهما أرخى للعقل الإنساني من عنانٍ فإنه ليس من المعقول أن يأذن الدينُ ، بل ولا أن يأذن العلمُ نفسُه للعقل أن يخرج في تفكيره وبحثه عن المناهج التي أقرَّها ، والتي أقرَّ العقلُ أيضًا أساسَها وقواعدَها ؛ فإن معنى هذا الإذنِ أن يهدم كلٌّ من الدين والعلم والعقل نفسَه بنفسه .

على القارئ بعد أن وقف على عقلية الدكتور وما يتسع له من متناقضات ألّا يدهش ولايستولي عليه الضجرُ حين يرى الدكتور يعلن قبل كل شيء أنه يعلم أن الإسلام لم يُلغِ العقلَ الإنساني ولم يَحُلْ بينه وبين التفكير الحر ، ثم يعلن إثر ذلك أن العلم شيءٌ والدين شيءٌ آخر ، وأن منفعة العلم والدين في أن يتحقق بينهما هذا الانفصال حتى لا يعدو أحدُهما على الآخر ، وحتى لا ينشأ من هذا العدوان في الشرق الإسلامي مثلُ ما نشأ في الغرب المسيحي .

هل يعلم الدكتور حقًّا أن الإسلام لم يُلغِ العقلَ الإنسانيَ ولم يَحُلْ بينه وبين التفكير الحر ؟ وهل هو يَدين بهذه القضية ؟ فإذا كان يدين حقًّا بهذه القضية فهل هو مع هذا يعتقد أن الإسلام يعطي العقل هذا الإطلاقَ ويمنحه هذه الحرية الواسعة ثم يَعُدُّه من أعدائه لا من حلفائه وأعوانه ؟ فإذا كان الإسلام لا يعدُّ العقلَ عدوًّا له بل يعتبره حليفًا وصديقًا ، فهل مع قيام هذا الحلف ووجود هذه الصداقة بين الإسلام والعقل يصح أن يعادي الإسلامُ العلمَ وهو وليد العقل وربيبه ؟ وإذا لم يكن بين الإسلام والعلم عداءٌ فكيف يعدو أحدهما على الآخر ؟!

مصطفى عبد الرازق [1]

لم يَحُضّ الدينُ على منابذة العلم ، بل على العكس ، إن الإسلام يدعو إلى حرية

(١) الهلال - يوليو ١٩٣٦ .

البحث وصراحة التفكير والتسامح الذهني ، العلم والدين اليوم يتماسّان ، والفضل في ذلك يرجع إلى تفكير العلماء على النمط الفلسفي ، فأصبح العلمُ اليوم يسلِّم بوجود ما ليس قائمًا أمام الحِس ، وذهب عصرُ البديهيات ، وتغيَّر وضعُ القواعد العلمية ، وأصبح عصرُنا هذا عصرَ يقينٍ واعتقادٍ بالقوى الخفية ، وقد أستطيع القول بأن العلم في الأيام المقبلة سيخطو نحو الدين خطواتٍ جريئة .

محب الدين الخطيب[1]

إنه ـ أي طه حسين ـ بالرغم من عدم سنوح الفرصة له أيامَ شبابه لتلقِّي مبادئ الدروس الثانوية ، استطاع أن يتولى منصبَ الإفتاء في علومٍ لا يعرفها قط ؛ فهو مع عدم معرفته علوم الطبيعة والكيمياء والفلك وطبقات الأرض والنبات والحيوان ، وما يتوقف عليه بعض هذه العلوم كالجبر والمثلَّثات المستوية والكروية واللوغاريتمات والهندسة بجميع أنواعها، فإنه بالرغم من جهله بهذه العلوم يكتب المقالاتِ الضافيةَ في أنها تناقض الدين وتنافيه ، وإن قال بالتئامهما وتوافقهما جمهرةُ الأحياء من الاختصاصيين في هذه العلوم مثل (ماتينون) أستاذ الكيمياء المعدنية في كوليج دي فرانس ، و(أندريه بلوندل) العالم الطبيعي ، و(شارل ريشه) أستاذ كلية الطب بباريس ، والجنرال (فوش) قائد جيوش الحلفاء في الحرب العظمى وهو من كبار العلماء في العلوم الرياضية ، و(بول إميل) من أعلام الرياضيين في باريس ، و(بوفيه) رئيس أكاديمية العلوم سنة ١٩٢٥م ، و(فييل) مكتشف البارود ، بلا دخان ، وعشراتٌ غيرهم .

فهؤلاء لا يزالون يعتقدون أن الدين والعلم صِنْوانِ لا يفترقان كما كان يقول بذلك ابن رشد ثم الشيخ محمد عبده ، ولعلهم يقولون ذلك لأنهم بلهاء صغار العقول لا يوثق بعلمهم ، أما طه حسين ـ فمع عدم درسه لهذه العلوم ـ فهو أصحُّ منهم معرفةً بها وأبعد نظرًا وأقوَم تفكيرًا !!

---

(١) مجلة الزهراء م٣ (ص٢٦٨) – ١٩٢٦ .

(٣٥)

مستقبل الثقافة

ساطع الحصري ، زكي مبارك

ومحرر مجلة دار العلوم ، وحسن أحمد عبد الرحمن

عندما صدر كتاب « مستقبل الثقافة في مصر » عام ١٩٣٨م أثار ردود فعلٍ مختلفة ، وتعرَّض كثيرٌ من الكُتَّاب للرد على ما جاء به من آراء ، وكشفت نقداتُ الكتاب مدى ما تضمن الكتاب من آراء تغريبية رفضها الفكر الإسلامي العربي وأعرض عنها .

نقدُ ساطع الحصري[1]

الكتاب يتألف في حقيقة الأمر من مجموعة أحاديث ومقالات قليلة التناسق كثيرة التداخل يبدو على جميع أقسامها آثار الارتجال والاستعجال ، ويتخلل معظمَ أقسامها أنواعٌ شتى من الاستطرادات والاستدراكات ؛ فكثيرًا ما يقع النظر في صفحات الكتاب على فكرةٍ صائبة معروضةٍ بأسلوبٍ جذاب ، غير أنك تلاحظ في الوقت نفسه كثيرًا من المآخذ في المقدمات التي سبقت تلك الفكرة والملاحظات التي تليها ، فتبقى حائرًا مترددًا بين مواقف الاستساغة والاستنكار . و« .. تنزلق إلى مبادئ الغلوِّ والمبالغة انزلاقًا غريبًا ، فتبعُد عن الحقيقة التي كان تَوصَّلَ إليها ابتعادًا كبيرًا»

إني لا أكون من المغالين إذا قلت إن نزعة التسرع في الحكم والإسراف في الكلام من النزعات المستولية على معظم مباحث الكتاب .

قال المؤلف : « هل هناك فرق جوهري بين العقل المصري والعقل الأوربي؟ » ، وقال : « ليس بين الشعوب التي نشأت حول بحر الروم وتأثرت به فرقٌ عقليّ أو ثقافي » .

المناقضة : أشار في كتابه إلى أنه لا فرق جوهري بين العقل المصري والعقل الأوربي ،

---

(١) ساطع الحصري ـ مجلة الرسالة ٢٤/ ٧/ ١٩٣٩ من ٢٤/ ٧/ ١٩٣٩ إلى ٢٨/ ٨/ ١٩٣٩ بانتظام أسبوعية .

ثم أشار في آخر الكتاب (ص٥٢٥) تحت عنوان « أتوجد ثقافة مصرية؟ » وأجاب : « هي موجودة متميزة بخصالها وأوصافها التي تنفرد بها عن غيرها من الثقافات » ، وقال : « وليس بيننا وبين الأوربيين فرقٌ في الجوهر ولا في الطبع ولا في المزاج » .

ولا أدري كيف يستطيع أحد أن يدعي ذلك بصورة جدية ؛ فإن الفرق في الطبع والمزاج من الأمور التي تشاهَد على الدوام بين الأمم الأوربية نفسها ، وهي تبدو للعيان بين الإنجليزي والفرنسي والألماني والإيطالي ، بل حتى بين الشمالي والجنوبي من الفرنسيين .

يقول المؤلف : « إنه من السخف الذي ليس بعده سخف اعتبارُ مصر جزءًا من الشرق » . لقد أجرى المؤلف مقارنةً مباشرة بين الشرق والغرب ، ومصر وأوربا من حيث العقل والثقافة والطبع والمزاج ، واستعرض الفروق والمشابهات . غير أن المؤلف لم يلتفت إلى أهم الفروق بين الشرق والغرب وهي التي تشاهَد بينهما من جهة نُظم الأسرة وأوضاع المرأة والأوصاف النفسية (الخلقية والعقلية) التي تتبع تلك النظم والأوضاع .

نقدُ زكي مبارك[1]

إن طه حسين ليس أعلم العلماء ولا أحكم الحكماء ، وإنما هو رجلٌ متحرِّك .

قلتَ (والكلام موجَّه إلى الدكتور طه) : إن عقلية مصر عقلية يونانية ، وصرَّحتَ بأن الإسلام لم يغيِّر تلك العقلية . ويعترف طه حسين أن مصر ظلت ثلاثة عشر قرنًا وهي مؤمنة بالعقيدة الإسلامية ، والأمة التي تقضي ثلاثة عشر قرنًا في ظل دينٍ واحد لا تستطيع أن تفر من سيطرة ذلك الدين .

طه حسين يعترف بأن الإسلام رج الشرقَ رجَّةً أقوى وأعنف من الرجة التي أثارتها الفلسفة اليونانية ، وأن لمصر عقلية إسلامية ، وهذه العقلية الإسلامية لها خصائص يدركها أصغرُ مدرس في كلية الآداب .

---

(١) د. زكي مبارك ـ مجلة الرسالة ٢٣/ ١/ ١٩٣٩م .

إن الديانات تفترق ثم تجتمع ، وهي في روحها تحدِّث الناسَ بأسلوبٍ واحد في أوقات الضعف ، ولكن هذا لا يمنع من أن هناك خصائصَ للعقلية الإسلامية والعقلية المسيحية ، وهذه الخصائص تخفَى على العوام ويدركها الخواص .

كيف جاز عندك أن تتوهم أن الإسلام لم يُصِب العقليةَ المصرية بتغيير أو تبديل ؟!

في الحق أن المصريين في حياتهم الإسلامية شغلوا أنفسهم بعلوم اليونان أكثر من عشرة قرون ، ولكن وقد جلستَ على حصير الأزهر كما جلستُ ، تعرف أن المصريين لم يتذوقوا تلك العلوم ، والأزهر لا يزال باقيًا .

أنت تعرف أننا لم نفقه الفلسفة اليونانية إلا بعد أن ارتضنا رياضةً عنيفةً جدًّا ، والعلوم التي لا تُهضم إلا بعد جهدٍ ومشقة لا تغيِّر عقليات الشعوب وإن غيَّرت الأفراد .

والموجة الإسلامية التي طغت على مصر فنقلتها من لغةٍ إلى لغةٍ ومن دينٍ إلى دين ، والتي قضت بأن تنفرد مصرُ بحراسة العروبة والإسلام بعد سقوط بغداد ، هذه الموجة العاتية لا يمكن أن يقال إنها لم تنقل مصرَ من العقلية اليونانية إلى العقلية الإسلامية . ولكن ما هي تلك العقلية الإسلامية ؟ إنها لونٌ آخَر غير العقلية اليونانية بلا جدال .

نقد محرر مجلة دار العلوم [١]

للدكتور وجهةٌ عامة في كتابه : أن تكون ثقافتنا في المستقبل ثقافةً أوربية خالصة ، وأن يكون اتجاهنا في الحياة اتجاهًا أوربيًّا خالصًا ، وأن نتأثر أوربا كما تأثرتها اليابان من غير ترددٍ ولا شكوك ، ولا انتقاء أو تمحيص أو اختيار.

وهو لهذا يقرر في سبعين صفحةً من صفحات الكتاب هذه النظرية « إن مصر أمة غربية وليست شرقية ، إنها كانت غربية منذ عهد الفراعنة حتى اليوم ، ولم تكن يومًا ما شرقيةً ، ولم تطق أن تكون يومًا شرقيةً » .

---

(١) مستقبل الثقافة ـ مجلة النذير ٩/ ٦/ ١٩٣٩ حول رأي طه حسين في مستقبل الثقافة في مصر . سيد قطب .

وهو يعني بالغرب هنا أوربا ، ويعني بالشرق الهندَ والصينَ واليابان ، ويتجنب أن يذكر غيرَها من الأمم إلا تلميحًا ، ولم يُشر إلى فارس وجزيرة العرب لحكمةٍ ستعلمها فيما بعد .

يقول الدكتور : « أمصرُ من الشرق أم من الغرب ؟ وأنا لا أريد بالطبع الشرقَ الجغرافي والغرب الجغرافي ، وإنما أريد الشرق الثقافي والغرب الثقافي » .

ولابد للإجابة عن سؤال الدكتور في هذا الوضع أن تكون مصر أمةً غربية ؛ لأنها بلا تردد وبدون شك تفهم الإنجليزي والفرنسي أكثر مما تفهم الصيني والياباني في هذا الزمان .

ولكن ولا ريب أن وجه المسألة يتغير لو كان الشرقُ الذي يواجهك غيرَ الصين واليابان والهند وأندونيسيا ، أي لو كان هناك قسمٌ ثالث للدنيا يمثله الشرق العربي ، والغرب العربي ، ومصرُ بينهما حلقةُ الاتصال .

وعَلام يبني الدكتور نظريته في أن مصر أمةٌ غربية ؟!

إنه يبنيها على حقيقةٍ معروفة تاريخيًّا وهي أن العقل اليوناني اختلطَ بالعقل المصري ، وأثَّر الواحدُ منهما في الآخر طوال عشرة قرون .

والتلاميذ يتعلمون في المدارس أن مصر عرفت اليونان منذ عهدٍ بعيد جدًّا ، وأن المستعمرات اليونانية قد أقرَّها الفراعنة في مصر قبل الألف الأول قبل المسيح .

والتلاميذ يتعلمون في المدارس أيضًا أن أمةً شرقيةً بعيدة عن مصر بعض الشيء قد أغارت عليها وأزالت سلطانها في آخر القرن السادس قبلَ المسيح ، وهي الأمة الفارسية ، فلم تذعن مصرُ لهذا السلطان الشرقي إلا كارهةً ، وظلت تقاومه أشد المقاومة وأعنفها ، مستعينةً على ذلك بمتطوعةِ اليونان حينًا وبمحالفة المدن اليونانية حينًا آخر حتى كان عصر الإسكندر .

وبالتأمل في هذه الجمل نجد أن الدكتور لا يخامره الشك في أن المصريين أباحوا المستعمرات اليونانية في مصر لِتَوافقِ العقلين المصري واليوناني وحده ، وأنهم قاوموا الفرسَ للاختلاف العقليّ وحده كذلك .

ولا يريد الدكتور أن يفرض أن النزاع السياسي والوفاق السياسي لا يعنيان دائمًا نزاع العقليات ووفاقها ، لا في القديم ولا في الحديث ، وأنه إذا صحَّ - إلى حد كبير - أنه كان هناك اتصالٌ بين العقلية المصرية والعقلية اليونانية ، وكان هناك افتراقٌ بين العقلية المصرية والفارسية فليست الأمثلة التي ذكرها هي التي تثبت هذا أو ذاك .

ويشاء الدكتور أن يمضي بعد هذا في نفي الوحدة العقلية بين مصر والأمم الشرقية حتى التي تتكلم العربية وتدين بالإسلام ، فيذكر أن الدينَ واللغةَ لا يخلقان وَحْدَةً ، وأن المسلمين منذ أقدم عصورهم فطنوا إلى هذا ، بدليل أن الدولة الأموية في الأندلس كانت تخاصم الدولة العباسية في العراق .

ولا شك أن الوحدة السياسية هي التي يبرهن عليها هذا المثال ، وبديهي أن الوحدة العقلية هي التي نعنيها ويعنيها الدكتور في بحثه ، وهي غير الوحدة السياسية بلا جدال ، وإلا فقد كانت الأندلس والعراق - على ما بينهما من النفور - تعيشان بعقليةٍ واحدةٍ أو بعقليتين متقاربتين ، يظهر ذلك في نتاجهما الأوّلي والعلمي ، بل يبدو في أن أدب الأندلس تأثر بأدب المشرق تأثرًا ظاهرًا - على الأقل في بعض عصوره - فلم ينتفع بالبيئة الجديدة إلا انتفاعًا محدودًا في الشكل أكثر منه في الموضوع .

والدكتور طه سيد العارفين بهذه الحقيقة الأدبية وبالتاريخ ، ولكنه يمرق من هذه في رشاقةٍ وخفة إلى نتيجةٍ قاطعة هي : « إن من السخف الذي ليس بعده سخف اعتبارَ مصر جزءًا من الشرق ، واعتبارَ العقلية المصرية عقليةً شرقية كعقلية الهنود والصين » .

ولستُ أدري مَن هو الذي اعتبر عقليةَ مصر كعقلية الهند والصين؟ ولكني أدرى أن مخالفي الدكتور يعتبرونها عقليةً شرقيةً كعقلية مصر ذاتها ، ويرون لهذه العقلية المصرية خصائصَ تميزها عن العقلية الأوربية كما تميزها عن عقلية الشرق الأقصى سواءً بسواء .

وفيم هذا التعميم؟! ومتى كان لأوربا عقلٌ واحد ، وللشرق الأقصى أو الأدنى عقل واحد كذلك؟ ولمَ لا نقول إن لكل أمة عقلاً خاصًا يتطلب ثقافةً خاصة وأن هذه العقول قد تتقارب وتتباعد ولكنها لا تتحد أبدًا؟ وإلا فما بال الأدب الإنجليزي غيرُ الأدب الفرنسي والأمريكي مع أن هذا مكتوب باللغة الإنجليزية ؟

ثم ما بال العقلية الرومانية قديمًا كانت تخالف العقلية اليونانية وهما متجاورتان ومن حوض البحر الأبيض الذي يفترض له الدكتور عقلية متحدة ؟ أليس في هذا كله ما يبرهن على أن التعميم في النظم العقلية لا يؤدي إلى نتائج مضمونة يمكن أن تبنَى عليها توجيهات حاسمة في الثقافة العامة ؟! .

ويستطرد الدكتور في هذا الحديث ، ويخشى أن يكون الإسلام (وهو قادم من صحراء العرب ، وهي ليست من حوض البحر الأبيض المتوسط ، ولم يُظلها العقل اليوناني) قد غيَّر عقليةَ المصريين « التي هي عقلية يونانية » .

فهو يقول لك : « إن الإسلام لم يُغير هذه العقلية لأنه اختلط بالفلسفة اليونانية ، فأصبح بهذا الاختلاط عنصرًا موافقًا للعناصر المكوِّنة لهذه العقلية لا مضادًا لها ، ولأن الإسلام شأنُه شأن المسيحية ، والمسيحية لم تغير العقلية الأوربية حينما عبرت إليها ، فما بال الإسلام يغاير المسيحية في هذه الخلَّة مع أن القرآن جاء مصدِّقًا للإنجيل ؟! فنناقش هذين الدليلين :

فأما أن الفلسفة اليونانية امتدت إلى الإسلام فهذا مما لا شك فيه ، ولكن من قال

إن الأديان تطبع الشعوبَ بفلسفتها وقضاياها المنطقية؟ إنما المؤثر الأول للأديان هو نظامها الروحي ، وهو تبشيرها وإنذارها ، وهو الصورة الغامضة التي تنطبع في نفوس أتباعها ، ثم هو بعد ذلك قوانينها ونظمها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية إن كان فيها (كما في التوراة والقرآن) مثلُ هذه النظم .

وما أظن الدكتور يقول : إن شيئًا من هذا كله في الإسلام يتفق مع الفلسفة اليونانية ؛ فالخاصة وحدهم تأثروا هذه الفلسفةَ ، أما الشعبُ المصري فقد أثَّر فيه الإسلام بخواصه تلك ، وطَبَعَهُ بطابعها ، بل أثر فيه بروحه العربية الخالصة ، والروح العربية من أقوى الأرواح في أمم العالم ، ولم تَعْدُ الفلسفةُ اليونانية مدينةَ الإسكندرية إلا في أحياءٍ قليلة ، وظلت « منف » محتفظةً بفرعونيتها حتى جاء الرومان ، فكرهتهم وأعرضتْ عنهم ما وسعها الإعراض ، ثم جاء الإسلام فاعتنقته راضيةً وتأثرت به مع سائر البلاد .

أما قوله إن المسيحية لم تؤثر في طبيعة العقل الأوربي ، فوجبَ أن يكون الإسلام كذلك ؛ لأن القرآن مصدِّقٌ للإنجيل ، ففي هذا القياس توسُّعٌ فضفاض في تفسير هذا التصديق .

فالواقع أن الأديان قد تتفق في ناحيةٍ أو نواحٍ ، ولكنها تختلف من حيث طبيعة عقليتها في نواحٍ ، وكل دارسٍ للقرآن وللإنجيل يدرك هذه الفروق ، يدركها في طبيعة الإله كما يصوِّرها القرآن ، وطبيعته كما يصورها الإنجيل ، وفي العلاقة بين الإله والنبي وقومه في الأوَّل ، وبينه وبين النبي وقومه في الثاني ، وهذه وتلك من أهم أسس الأديان .

يخشى الدكتور أن يكون الإسلام ـ وهو قادمٌ من صحراء العرب ، وهي ليست من حوض البحر المتوسط ولم يُظلها العقلُ اليوناني ـ قد غيَّر عقلية المصريين .

وإذا جاز لنا أن نعقد صلةً بين شخصية النبي والدين الذي يجيء به ، أو على الأقل

أثر هذه الشخصية في التعاليم التي يتركها النبي لقومه غير الكتاب المنزل من الأحاديث والسنن، فلابد أن نحسب حسابًا للاختلاف الأصيل الواضح بين شخصية محمد الرجل العربي الذي يجمع بين الروحانية الرقيقة الشاعرة والرجولة القوية الصارمة والمزاج العملي المعتدل، وبين شخصية عيسى الوديعة السمحة التي لا تتجلى فيها إلا الروحانية الشفيفة. على أن هناك فارقًا أساسيًّا بين الإنجيل والقرآن، بل بين الإنجيل في ناحيةٍ والتوراة والقرآن في ناحيةٍ، فهذان يحويان بعد اللاهوت نُظمًا وشرائع وحدودًا دينية واجتماعية واقتصادية وسياسية بينما الإنجيل يكاد يخلو من هذا كله.

والمسيح عليه السلام إنما جاء داعيةً للصفاء الروحي والرحمة واللين والتسامح والعفة والزهد، ولكنه لم يُشر إلا إشاراتٍ عارضة للنظم الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية، بل كان يُلمَح من تصرفاته وتصريحاته أنه لا يستريح إلى قيود التقاليد من الكُهان اللاويين والكتبة؛ لأنها أعمال ظاهرة، وهو كان موكلاً بالبواطن والأرواح.

ومن أقواله: «سمعتم أنه قيل: عينٌ بعينٍ وسنٌّ بسنٍّ. أما أنا فأقول لكم: لا تقاوموا الشرَّ، بل مَن لطمك على خدك الأيمن فحوِّل له الآخر أيضًا، ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضًا».

فالمسيحية حين امتدت إلى أوربا وصَّلَت إليها نظامًا روحيًّا وإرشادًا خُلقيًّا، ولكنها لم تضع لها أسسًا للشريعة والاقتصاد والسياسة كما وضع القرآن؛ حينئذ بقي العقل الأوربي يسيطر على الحياة الدُّنيوية ويشرِّع لها ويتصرف فيها، فلم يتغير منه شيء هامٌّ مع المسيحية. أما القرآن فقد وضع العقلَ المصري والعقولَ التي خضعت له في نطاق معين، هو نطاق التشريع القرآني والنظام الدنيوي القرآني[1].

ومن هنا كان لابد أن يؤثِّر (القرآن) في هذا العقل ما لا يؤثر الإنجيل، وأن

---

(١) فصَّل الباحث هذا الموقفَ في كتابه (في ظلال القرآن).

يبقى دائمَ الأثر حتى تتحلل منه الدولة بالتشريع الروماني والقوانين الفرنسية منذ نصف قرن ، وهو ـ مع هذا ـ لا يزال شديد الأثر في عقلية المشرع المصري .

ولو أن التوراة هي التي عبرت إلى أوربا بدل الإنجيل لكان لها ولا شكَّ أثرٌ كبير في تغيير عقليتها العملية والواقعية أكثر مما أثر الإنجيل ؛ لأن فيها تشريعًا وحدودًا ونظامًا اقتصاديًّا لا يوجد في الإنجيل .

ومع هذا فالدكتور لا يقتنع بأن اختلاط الإسلام بالفلسفة اليونانية قد كفَّ أثرَها في عقلية المصريين إلى درجةٍ تجعلها تظل قريبةً من عقلية أوربا ، بل لابد ـ في رأيه ـ أن يؤدي هذا الاختلاط إلى أن « يلغي ما يمكن أن يكون من الفروق بين الأمم التي تعيش في شرق بحر الروم والأمم التي تعيش في غرب هذا البحر نفسه » ، ثم يؤكد هذا بقوله : « ليس بالشعوب التي نشأت حول بحر الروم وتأثرت به فرقٌ عقليّ أو ثقافيٌّ ما » .

وما أظن أن وجود صلاتٍ ـ بالغةً ما بلغت بين العقليات المختلفة ـ يمكن أن تلغي كل الفروق بحيث لا يكون هناك (فرقٌ ما) .

والاختلاف بين الطبيعة المصرية والطبيعة الأوربية تكفي وحدَها للتفريق بين مناهج الثقافة ، ووراءها كثيرٌ غيرُها يتفرَّع منها وينظر إليها وتؤكد ضرورة التفرقة إلى حدٍّ ما بين مناهجنا ومناهجهم في كل أنواع التعليم .

ويرى الدكتور أن أَخْذَ مصر بالحضارة الأوربية دليلٌ على أن عقلية مصر عقليةٌ أوربية ، بدليل أخذِها بهذه الحضارة .

والأخذ بالحضارة الأوربية ضرورةٌ زمنية لا بد منها ، نتيجةَ أن أوربا سبقتنا في مدارج الرقيّ ، كما أخذت هي بحضارتنا يوم سبقناها في مدارج الرقيّ ، وأن مدنية العالم دَوالَيْك ، تأخذ هذه من تلك على حسب الظروف .

وبعد .. فلابد أن نقرر أن في اضطرابنا اليوم بين الحضارة المادية الأوربية التي

نأخذ بها وبين عقائدنا وتقاليدنا وضمائرنا أكبرَ دليل على أن عقلية المصريين غير عقلية الأوربيين ، وعلى أن هذه الحضارة لا تجد سبيلَها ميسَّرةً في نفوسنا ، فتصطدم بها وتثير كامنَها .

وليس معنى وجود اختلاف بين العقلية المصرية والعقلية الأوربية أنه حتمٌ أن يكون عقلُنا ضعيفًا وعقلُ الأوربيين قويًّا ، وأنه لا بد لننجو بأنفسنا من هذه الوصمة أن نندمج في أوربا اندماجًا ، كما يريد الدكتور أن يرتب المقدمات والنتائج ليخيفنا من هذه النتائج ، فالقويان يختلفان في أكثر الأحيان .

وأيسرُ ما يحقق رغبةَ الدكتور في الأخذ بالحضارة الأوربية ويحقق رغبتنا في الإبقاء على مميزاتنا الذاتية أنْ تُحلِّل هذه العناصر إلى عنصرين الثقافة ، والمدنية ، وتأخذ كلاًّ منهما بآخرِ تعريفٍ وضعه لهما العلماء . فتعتبر الثقافةَ : شاملةً لدينا وفنوننا ونُظمنا الخلقية وتقاليدنا ، وهذه يجب أن نحتفظ فيها بماضينا ونجدد منها بمقدار ما تتطلب سُنة التطور الطبيعي . وتَعتبر المدنيةَ : شاملةً للعلوم والفنون التطبيقية ، وتلك نأخذها من أوربا أخذًا .

نقدُ الأستاذ حسن أحمد عبد الرحمن(١)

إن النهوض الثقافي أهم عناصر النهضة الحديثة ؛ فهو الذي يلوِّنها بألوانه ويؤثر فيها تأثيره الواضح إلى الغاية التي ينهض بها .

وإن الثقافة الواجبة الرعاية في كل بلدٍ متحضرٍ هي الثقافة الشعبية العامة ، والثقافة المدرسية ذات السياسة المحدَّدة والغرضِ الواضح .

ولذلك يجب إعطاءُ الثقافة المصرية طابعها الإسلامي المميِّز لها ، وإن مصر منذ دخولها الإسلام طائعةً مختارة قد كسِبَتْ مزاجًا خاصًا لا فكاك لها منه ، وقد ظلت مصر مدةَ أربعة عشر قرنًا إسلاميةَ التاريخِ والمجتمع والثقافة ، إلى أن جاءت نظم

---

(١) حسن أحمد عبد الرحمن ـ حسن البنا ـ م١٤ ٢/ ٣/ ١٩٤٠ ملخص للمحاضرة التي ألقيت في جمعية الشبان المسلمين ـ نشرتها الفتح .

التربية الحديثة فأرادت أن تنزع عنها هذا اللونَ المميَّز ، لتميل بمزاجها إلى الشيوع في جميع الثقافات الأخرى .

ولمّا كانت التربية الإسلامية على ضوءِ المنطق وصوت العلمِ الحديث تشتمل في جميع أحكامها ومنابعها الثقافية والاجتماعية على جميع عناصر التربية الكاملة ، أصبح لزامًا أن تتخذ سياسةً جديدة أساسها هذا المزاج الإسلامي ، ودعامتها هذه الروح الإسلامية . والمزاجُ الإسلامي الفريد قابلٌ لكل تطور ، يحتفل بالعلم ويقدسه ؛ فالصلاة الإسلامية : فريضةٌ واجبة وركنٌ من أركان العبادات ، وهي لم تخرج عن النسق الكامل الذي جاء به الإسلام جملةً وتفصيلاً في تربية الجسد وتربية العقل وتربية الروح ، وهذه العناصر الثلاثة في التربية - هي نفسها - ما يصفه العلماء بأنه « التربية الكاملة » . والعقلية الإسلامية ذات طابعٍ إسلامي من حيث المزاج والتصور ، لا فرق في ذلك بين المتدينين من المصريين وغير المتدينين منهم .

إن مصر بتاريخها الإسلامي الباهر تدحض كلَّ زعمٍ بتأثرها بغير هذه العقلية ، ولعل تاريخَها الحديثَ ونهضتَها الحاضرة بين الأمم التي قامت على دعامةٍ من فكرِها الإسلامي وثقافتها الإسلامية ؛ خيرُ دليل لمن يريدون الميلَ بها عن الينبوع الذي استمدت منه مئات السنين مادةَ قوتها وتماسكِها وإشراقها الخاص بين دول الشرق والغرب[1] .



(١) الفتح : م١٤ سنة ١٣٥٨هـ = ٢/ ٣/ ١٩٤٠ .

(٣٦)

دائرة المعارف الإسلامية

نقداتٌ لـ:

محمد رشيد رضا ، محمد تقي الدين الهلالي ، محمد فريد وجدي

منذ صدرت دائرة المعارف الإسلامية التي ألفها مجموعة من المستشرقين ، ولم يتوقف الكتّاب عن مراجعة هذه المواد التي تضمنتها والإشارة إلى الأخطاء المقصودة وغير المقصودة ، وكشفَ هؤلاء الكُتَّاب عن الأهداف التي قصدَ إليها التغريب ، والخلفية التي من وراء هذه الموسوعة التي يجب أن يتيقظ المثقفون العرب إلى ما بين دفتيها من آراء مسمومة .

محمد رشيد رضا

اسمٌ خادعٌ كسورٍ له بابٌ ظاهرُه فيه الرحمة وباطنُه مِن قِبله العذابُ ، وهو معجمٌ لفَّقه طائفةٌ من علماء الإفرنج المستشرقين لخدمة مُلكهم ودولتهم المستعمِرة لبلاد المسلمين ، تهدم به معاقل الإسلام وحصونه بعد أن عجز عن ذلك دُعاة دينهم بالطعن الصريح على كتاب الله العزيز ورسوله خاتم النبيين ﷺ ، وبعد أن عجز عن ذلك الذين حرّفوا القرآن بترجماته الباطلة ، والذين شوهوا تاريخ الإسلام بمقدماتهم ؛ ذلك بأن هؤلاء الملفقين لهذا المعجم الذي سموه دائرة المعارف الإسلامية لم يتركوا شيئًا من عقائد الإسلام ولا من فضائله ولا من تشريعه ولا من مناقب رجاله إلا وصوَّروه لقرّاء معجمهم بما يخالف صورته الصحيحة من بعض الوجوه ؛ إما بصورةٍ مشوهة ، وإما بصورة عاديَّة لا مَزية لها .

وطالما قلتُ إن الإفرنج قد أتقنوا كثيرًا من العلوم والفنون والصناعات ، ولكن إتقانهم الكذب والإفك ، أيْ صَرْفَ الناس عما يريدون حجْبَه عنهم من الحقائق قد فاق إتقانهم لغيره ممّا أتقنوه من علمٍ وعملٍ .

وفي هذه الدائرة عيوبٌ علميةٌ وتاريخيةٌ أخرى أهمها ـ كما بدا لنا من نظرة قصيرة فيها ـ أنها لم تُكتب لتحقيق المسائل التاريخية والعلمية لذاتها ، بل لأجل بيان آرائهم وأهوائهم والإعلام بما سبق لهم ولعلمائهم فيها من بحثٍ وطعنٍ في كتبهم ورسائلهم المتفرقة .

ولقد كنا سُررنا إذا علمنا أن جماعةً مِن شبابنا شرعوا في ترجمة هذا المعجم بلغة الإسلام العربية ووضع حواشٍ لتصحيح ما فيه من الأغلاط التاريخية والعلمية والدينية ، وبيان الحقّ فيما دسُّوه فيه من عقائدهم وآرائهم الباطلة في المسائل الدينية ، ونيطَ كل هذا وذاك بالعلماء الأخصائيين في كلٍّ منهما ، وقد صدرت أجزاء صغيرة مذيلة ببعض الحواشي من هذه التصحيحات والانتقادات ، وهي غير كافية في موضوعها ، ثم أعرض المترجمون عن ذلك وطفقوا ينشرون الأجزاء غفلاً من التعليق على موادها المشوِّهة للإسلام وتاريخه ، بعد أن ظننّا أنهم سيزيدونه استقصاءً وتحقيقًا ، فخابت الآمال فيهم ، وانقلب عملُهم النافعُ ضارًّا ، وما كان يُرجَى من إصلاحهم فسادًا وإفسادًا .

فعلى الذين اشتركوا في أجزاء هذه الدائرة من المسلمين ـ انخداعًا بما أعلنوه عنها ـ أن يطالبوهم بالوفاء بما وعدوا به من التعليق على كل مادةٍ أو مسألةٍ مخالفةٍ لدين الإسلام وتاريخه وسيرة عظماء رجاله .

إن نشرَ هذا المعجم باللغة العربية كما كتبه واضعوه بدون تعليقٍ على ما فيه من الأغلاط والمطاعن ومخالفةِ الحقائق هو أضرُّ مِن شر كتبِ دعاة العنصرية (المبشِّرين) وصحفهم ؛ لأن هذه قلَّما ينخدع أحدٌ من عوامِّ المسلمين بما فيها من الباطل ، أما هذا المعجم المسمى بدائرة المعارف الإسلامية المعْزوُّ أكثرُ ما نُقل فيه إلى كتب المسلمين ، فإنه يخدع أكثرَ القارئين له ممن يُعَدُّون من خواصِّ المتعلمين ؛ لأنه

يقلُّ فيهم من يفرِّق بين الحق والباطل مما فيه ، ويقلُّ منهم من يعلم أن مؤلفي هذه الدائرة ممن يتربصون بهم الدوائر ﴿ عَلَيْهِمْ دَآئِرَةُ ٱلسَّوْءِ ﴾ .

نقدُ محمد تقي الدين الهلالي[1]

أيجوز أن نتلقى بالقبول كل ما يكتب المستشرقون عن الشرق ؟

لهؤلاء العلماء الأوربيين الذين يتسمَّوْن بالمستشرقين أخطاء ، ولهم خطيئاتٌ أيضًا ، أما أخطاؤهم فمنشؤها القصور ؛ لأن أكثرَهم إذا لم يكن كلُّهم يتعلمون الآداب والعلوم الشرقية بأنفسهم بمطالعة الكتب ، ويستعينون بتراجم أمثالهم ممن سبقهم ، فيلِمُّون باللغات والعلوم إلمامًا ضعيفًا ، لا يمكِّن صاحبَه أن يجلس على منصة الحكم ويقضي بالقسطاس المستقيم ، والكتبُ وحدَها لا تهدي ضالاً ولا تعلِّم جاهلاً ، وقد قيل : « لا تأخذِ العلمَ عن صُحُفيٍّ ولا القرآنَ عن مُصْحَفِيّ » (الصحفي من يأخذ العلوم من الصحف بدون تَلَقٍّ من العلماء ، والمصحفي من يتلقى القرآن من المصحف لا عن القُرّاء الحُفّاظ ، وكلٌّ منهما يكون كثير الغلط والخطأ) .

فأكثرُ المستشرقين صحفيون في العلوم الشرقية ، ولنضرب لذلك مثلاً « جورج سايل » أول من ترجم القرآن إلى الإنجليزية ، وهو أحد القلائل الذين شهد لهم أحمد فارس الشدياق بالمعرفة الحقيقية للغة العربية ، وحَكَمَ على سائر المدَّعين لمعرفتها في عهده في البلاد البريطانية أنهم لا يعلمون . ولذلك قرأت شيئًا من ترجمته ، فوجدتُ في الجزء الأول من القرآن أربعين غلطةً وكتبت في ذلك مقالاً نشرتها في مجلة الضياء الهندية سنة ١٣٥٢هـ .

ومثالٌ آخر : رسائل أبي العلاء المعري ، ترجمها إلى الإنجليزية عالم إنجليزي وطُبعت في أوربا ، طالعتُها فوجدتُها مشحونة بالأغلاط .

---

(١) م٣٤ : المنار .

ومثالٌ ثالث : ترجمة محمد مار مادوك العالم الشهير صاحب مجلة (إسلاميك كَلتر) أي الثقافة الإسلامية ، وله تصانيف جياد . قرأت كثيرًا من ترجمته للقرآن فوجدت فيها أغلاطًا واضحةً جدًّا ، وكتبتُ إليه بشيء منها فاعترف وأجابني شاكرًا وطالبًا المزيد .

* **أما الخطيئات فيرتكبها ثلاثةُ أضرُب من المستشرقين :**

الضرب الأول : هم القِسِّيسون المتعصبون « كجورج سايل » المتقدم ذكره ، ومارجليوث وزويمر ومَن على شاكلتهم ، والحاملُ لهم على ارتكابها شدة بغضهم للإسلام وللشرق كله من أجل الإسلام .

الضرب الثاني : السياسيون المستعمرون ، وغرضهم معروف .

الضرب الثالث : الأدباء الذين لا يترفعون عن الكذب وزخرف القول ليكتسبوا بذلك المالَ الوافر والشهرة والواسعة وإعجاب القراء الأوربيين الجاهلين ، الذين يصدِّقون كل ما يقرءون عن الشرق والشرقيين .

ولعل مستر « لويس جراهام » محرر المقالات الشرقية الأدبية التاريخية في مجلة المصور الأسبوعي التي تنشر باللغة الإنجليزية في مدينة بُمباي بالهند من هذا الضرب الأخير ، فإنه كتب مقالاً بتاريخ ٢٧ أغسطس ١٩٣٣م تحت عنوان « مأساة أميرة شرقية » وملأه بالأكاذيب والأخطاء والخطايا التي تظهر كيف يعبث كتّاب أوربا بالحقائق ، وكيف يتحدثون عن التاريخ العربي بما يشبه قصص ألف ليلة وليلة ، لا فيما ينشر في بلادهم فقط ، بل فيما ينشر في الشرق الإنجليزي وأكثر المستعمرات وشبه المستعمرات ونحن عن ذلك غافلون .

يجب أن أعترف أن هناك قسمًا من المستشرقين بريئون من تعمد الخطيئات ومبرَّءون عنها ، ولقد كانوا قبل ذلك الزمان قليلاً جدًّا ؛ فمنهم توماس كارليل ،

وجيبون ، وكوثي ، أما في هذا العصر فهم بحمد الله كثيرٌ لا يُحصون ، ولكن الخاطئين أكثر منهم بكثير ، فيجب علينا أن نفتح عيوننا وننظر ماذا يقال عن أدبنا وتاريخنا ونغبر في وجوه البطَّالين .

ويلخص الكاتب القصة : أن ليلى بنت الجودي الغسّاني رئيس القضاة ، تزوجت بمالك بن نويرة ، وكان مالكٌ صديقًا حميمًا لخالد بن الوليد ، ولأسبابٍ خارجة عن القصة ، أتى مالكٌ عملاً جعل خالدًا لا يثق به ، وساءت العلاقات بينهما جدًّا ، حتى انتهى ذلك إلى أن صار كلٌّ منهما رئيسًا لفرقةٍ معادية للأخرى وكِلا الفرقتين تبذل أقصى جهدِها للفتك بالأخرى بحجة شرعية في معتقدها الخاص ، ولم تدم هذه الواقعة طويلاً حتى وقع البائس مالكُ بن نويره هو وحليلته ليلى أسيرين في يد خالد ، ويقول إنها ذهبت في محاولةٍ لإنقاذ زوجها فدخلت خيمةَ خالدٍ في عباءة ، وظهرت أمام خالد ، جثت على ركبتيها ، وأذاب جمالهُا قلبَ خالد القائد الجرىء، هنالك صاح خالد : اضربْ عنقَ مالك في الحين ، وادع لي إمامًا يعقد لي على ليلى الآن . وهكذا صارت ليلى زوجًا لخالد ، لاعنةً جمالها الذي كان نكبةً عليها .

ثم يقول : يا ليت شعري : أكان (جراهام لويس) جادًّا أم هازلاً ، جاهلاً أو متجاهلاً ، مستهترًا بنفسه أم بالقراء أم بالتاريخ أم بالأدب حين أخذ صورة امرأة خليعة من نساء فارس الساكنين في بمباي ووصفها بين يدي صورة فلاح غني في غرفةِ راجا هندي مترَف ، وقال للناس : هذه صورة خالد بن الوليد القائد العربي ، لا في بيعةٍ بحمص أو بدمشق ، بل في معسكره بالبطاح مِن أرض تميم وهو في سَريةٍ متحفزٍ لقتال أهل الردة . ولكن الكاتب الظريف أبى له خياله إلا أن يجعل فسطاطه مجلسَ كسرى أو قيصر وأضاف إليه نارجيلةً !

نقدُ محمد فريد وجدي

عرضت دائرة المعارف الإسلامية في الجزء الخامس إلى سيرة أبي بكر الصديق غمز فيها أحد المستشرقين عليه وعلى رسول الله ، وقال : « وظل أبو بكر ثابت الإيمان حتى في الأحوال الكثيرة التي كان الناس فيها يشكُّون في أقوال النبي ، كما في حديثه عن الإسراء ، أو عندما حار الناس في تعليل مسلك النبي كما في صلح الحديبية » .

هذا القول يوهم أن أصحابه كانوا كثيرًا ما يشكُّون في أقواله إلا أبا بكر ، وهو كذبٌ ومحضُ افتراء عليهم ؛ فإن إيمان أصحابه برسالته كان أرسخ من الجبال الراسيات ، وكان لا يختلج بصدورهم أيُّ شيء من الوهم أو الريب في صدقه ، علمًا منهم بأنه ما كان ينطق عن الهوى وإنما هو الوحي يوحَى إليه من عند الله ، وآيةُ ذلك أنهم كانوا يضعون أنفسهم وأموالهم وأولادهم وكلَّ ما يملكون من قوةٍ فداءً له ﷺ وتأييدًا لدينه . ولو كانت الصحابةُ تنطوي قلوبهم على شكٍّ أو ريبٍ في رسالته لما استماتوا في نصرته ، ولأعقَبَ ذلك حتمًا تفكُّكهم وانفصالُ عرى اجتماعهم .

أما صلح الحديبية فقد خرج الرسول معتمرًا في ألفٍ من أصحابه ، فمنعه المشركون من دخولها ، فعز ذلك على أصحابه وأجمعوا أن يدخلوها عنوةً ، لكنَّ النبيَّ استقدم سفيرًا من أهل مكة واتفق معه على أن ينصرفوا في هذا العام ويأتوا في الذي يليه ، فظنَّ أصحابُه في أن هذا الصلح يعتبره المشركون انتصارًا لهم . فقال لهم : إني أمضيه بوحيٍ من الله . فرجعوا مع رسول الله إلى المدينة ، وما كادوا يلبثون فيها إلا قليلاً حتى أراهم الله رأيَ العين أن هذا التسامح كان فاتحةَ خيرٍ كبيرٍ على الإسلام والمسلمين ، إذ أسلم في مدته عددٌ جَمٌّ من القرشيين كان لهم قدمُ صدقٍ في نصرة الدين .

وقال ذلك المستشرق : « إن أبا بكر استطاع في كثيرٍ من الأوقات بفضل سَداد رأيه أن يَحول بين النبي وبين الاندفاع في الأمور » ، وهذا إفكٌ مبين ، والحديث

المنصرم ينفي ما يقوله من أن أبا بكر يحول بين النبي والاندفاع ؛ إذ لو كان كما يصفه المستشرق ، لما اندفع باندفاع أصحابه إلى دخول مكة عنوةً . والمُجمَع عليه أنه كان ﷺ حكيمًا في جميع تصرفاته ، ما خُيِّرَ بين أمرين إلا اختار أرفقهما ، وكان قبل أن يبتَّ في أمرٍ استشار فيه أصحابه .

أما تنويهُه بمسألة الإفك وتسميتها بالفضيحة ، وأن التي أثارتها امرأة صغيرة طائشة ، فهذا منتهى التوقح ، ومِن أشد ما رأينا خروجًا على آداب التاريخ المقررة ، وهو ما وصفَ هذه الفرية بأنها فضيحة إلا ليستدرج القارئَ حتى يمثِّل إليه صحةَ ما لفظَ المنافقون به في حق أم المؤمنين ، وما وصَفها بالطيش إلا ليؤيد مزاعمهم التي اختلقوها من عند أنفسهم ، وقد ضرب صفحًا عن أن هذه المسألة قد مُحِّصَتْ وقت حدوثها أكملَ تمحيص ، فقد بُنيت أولاً على ظنٍّ سيءٍ بامرأةٍ من أكمل سيدات البيت النبوي دينًا ، وبصحابيٍّ جليلٍ عرف الناس كلهم دينه وتقواه وحسنَ بلائه .

ومن آداب التاريخ أن التهم التي لا يَثبت وقوعها لا تسمَّى بالفضائح ، فما ظنك بالتي ثبتَ بطلانها بكل دليل ، ومنها أن لا توصمَ شخصيةٌ بارزة من شخصياتِ أي مجتمع كان بالطيش لمجرد وقوع أعدائها فيها ، وإلا لَما نجا نبيٌّ مرسَلٌ ولا مصلحٌ كبير مِن مثل هذه الصفات الذميمة ؛ فقد اتُّهموا جميعًا بالكذب والتدليس وسوء النية .

وقال العلّامة فريد وجدي :

« إن هذه الدائرة تشمل على الشيء الكثير من التهم الباطلة على الإسلام ورسوله ورجالاته الصالحين ، وهم يعلمون أنه لا يدفع ببعض هؤلاء المستشرقين على التوسط في هذه الخطة المريبة إلا ما يحملونه في صدورهم من البغضاء لهذا الدين ، فلا يصحُّ والحالة هذه أن يحملوا أنفسَهم إثمَ نقل هذه السفاسف إلى لغتهم وبأقلامهم » .

وقال : « لا يعترض أحدٌ علينا بأن الامتناع عن ترجمة المفترَيات يعتبر من الخيانة في الترجمة ؛ فإننا نشير بالامتناع عن ترجمتها والإشارة إليها ، لا بترجمتها على غير وجهها وتلطيفها بما يُخرجها عن صبغتها التي أراد لها كاتبها ، فالفرق بين الأمرين كبير » .

* وكتب أحد الباحثين تحت عنوان : « دائرة المعارف والخلط في التاريخ والحقائق العلمية » قال :

ذهب سنوك هرجرونيه إلى أن محرَّمات الإحرام قد غدتْ قاسيةً في نظر النبي ؛ لذلك نجده أثناء مكثه في مكة قبل الحج يتحلل من هذه المحرَّمات ، فلما نظر إليه صحابتُه نظرةَ عتبٍ واستفهام نزلت الآية : ﴿ وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ۖ وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ ﴾ . وعلى هذا فإن ما تراءى للنبي ومعاصريه أنه إهمالٌ يستوجب التكفيرَ قد غدا في نظر الأجيال المتلاحقة أمرًا مباحًا !!

وجاء سنوك هرجرونيه فصوَّر الواقعة على غير حقيقتها التاريخية ؛ فزعم أن سبب هذا التشريع الذي يبيح التحلُّل ، أن محرَّمات الإحرام غدت قاسيةً ، وكان قبل الإسلام في زمن الجاهلية لا يجوز أن يؤتى بالعمرة في أشهر الحج ، فإذا أَحرم المحرِم في أشهر الحج كان عليه ألّا يتحلل من محرَّمات الإحرام إلا بعد انقضاء حجِّه .

والمسألة كما أوردها سنوك هرجرونيه تخالف التاريخَ والروايات الصحيحة ؛ فالروايات تثبت أنه في حجَّته تلك بقي على إحرامه لم يتحلل فيه ، وقد أمر أصحابَهُ بالتحلل ، وأبدى لهم الوجه في عدم تحلله فقال : « إني لبَّدتُ رأسي وقلَّدت هديي ، فلا أحلّ حتى أنجز » . فهو يجد أنه يَحرُم عليه التحلل لأنه ساق الهديَ ، ولا يجوز له أن يتحلل حتى ينحر هديه ، وليس في ذلك أقل مَغمَزٍ في النبي ولا في الشرف الإسلامي .

فالأستاذ « سنوك » ترك ما جاءت به الروايات وأخرج سببًا من عند نفسه لهذه المسألة ، وهذا يجعلنا نرى أن صاحبَ هذا البحث يُسيء إلى الشريعة وصاحبها بسوء نية ، ولو كان حَسَنَ النية ما تجاهلَ الروايات الصحيحة وما اختلق من عند نفسه سببًا يوقع في النفس الريبة والشك .

دائرة المعارف في مادة (إجماع)

الإجماع : أحدُ الأصول الأربعة التي تقوم عليها العقيدة الإسلامية ، ويُعرف بأنه اتفاق المجتهدين ، وهم الذين لهم الحق من الأمة بفضل ما أوتوا من العلم ، أن يقرروا حكمًا برأيهم بعد وفاة الرسول في كل عصرٍ وكل أمرٍ ديني .

وإذا لم يكن الإجماع في أوَّلِ أمرِه إلا وسيلةً لتقرير المسائل التي لم تقررها الأصول الأخرى ، فإنه قد أخذ كذلك على مَرِّ الزمن يَطبع المسائلَ التي قررتها هذه الأصول بطابع الجزم والتوكيد ، ويرجع هذا الشأن الذي للإجماع إلى العصمة من الوقوع في الخطأ ، وهي ميزةٌ خصَّ اللهُ بها المسلمين .

والحديث النبوي الذي يُعتبر أساسَ الإجماع هو : « إن أمتي لا تجتمع على ضلالة » ، وعلى هذا فإنه يكون في مقدور الناس أن يَخلقوا بطريقة تفكيرهم وأعمالهم عقائدَ وسننًا لا أن يُسَلِّموا بما نقلوه عن طريقٍ آخر فحسب ، وقد أصبح بفضل الإجماع ما كان في أول أمره بدعةً (أي فعلة مخالفة للسنة) ، وبذلك تكون ضلالةً ، أمرًا مقبولاً نسَخَ السُّنَّةَ الأولى .

وأعجبُ من هذا أن الاعتقاد بعصمة النبي قد جعل الإجماعَ ينحرف عن نصوصٍ واضحة في القرآن ، فلم يقتصر الإجماع هنا على تقرير أمورٍ لم تكن مقررةً من قبل فحسب بل غيَّر عقائد ثابتةً وهامةً جدًّا تغييرًا تامًّا » .

هذا هو الإجماع عند المسلمين في نظر دائرة المعارف ، وهي صورةٌ مشوَّهة

للإجماع لا حقيقةُ الإجماع ، وهذه الصورة المشوَّهة تجعل الشريعة متناقضةً ؛ فهي تقرر أصولاً ينقضُ بعضُها بعضًا ، فأصلُ الإجماع قد ينقض الكتابَ والسنةَ ؛ « فقد يُجمع المسلمون على خلاف ما ورد في الكتاب والسنة !! ».

ويقول صاحب الدائرة : « إن ذلك قد وقع ، فالإجماع قد انحرف عن نصوصٍ واضحة في القرآن ، فلم يقتصر الإجماع هنا على أمورٍ لم تكن مقررةً من قبل فحسب ، بل غيّر عقائدَ ثابتة وهامة جدًّا تغييرًا تامًّا » .

وهم يرون أن المسلمين يستطيعون أن يجعلوا مِن دينهم ما شاءوا بشرط أن يكونوا مجمِعين !! أيْ فالإجماع قادر على أن يغير في العقيدة فيجعل من التوحيد تثليثًا مثلاً ، ويبدِّل في الفرائض فيزيل ما يشاء ، ويُبقي ما يشاء ، فله أن يُبطل فرض الحج والصلاة !! .

ولا شك أن هذه الصورة للإجماع تجعل الشريعةَ متناقضةً كما قلنا ، وتجعل المسلمين غفلاً أغرارًا يفعلون المتناقضات ؛ فهم مع إيمانهم بعصمة الرسول يقبلون الإجماعَ الذي قد يُبطِل قولَ الرسول والكتاب ، ويجعل الرسولَ بالموضع الذي يقرر مبدأً فيأتي الإجماع بمبدأ ينقض قوله وقول الكتاب معًا .

ومن الغريب أنهم زعموا أن ذلك وقع :

أولاً : أصحاب الدائرة قالوا : « الإجماع أحد الأصول الأربعة التي تقوم عليها العقيدة الإسلامية » .

وهذا خطأ وخلطٌ بين ما تبنَى عليه الأحكام الفرعية العملية وما تبنَى عليه الأحكام الأصلية الاعتقادية .

فالأصول الأربعة : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس لم يذكرها علماء الأصول على أنها أصولٌ للعقائد ، وإنما ذكروها أصولاً للأحكام الفرعية العملية

ولذلك لم يقل أحدٌ أن القياس تثبت به عقيدةٌ أصلية ، وإنما قالوا : القياسُ تثبت به الأحكام الفرعية العملية .

ثانيًا : عرَّفوا المجتهدين بأنهم « هم الذين لهم الحق بفضل ما أوتوا من علمٍ أن يقرروا حكمًا برأيهم » .

وهذا تعريفٌ واسع ؛ لأن الرأي قد يكون عن دليلٍ من القياس على ما ثبت بالكتاب والسنة ، وقد يكون عن غير دليلٍ من ذلك .

والمجتهد هو الذي له الحق بفضل ما أوتي مِن علمٍ أن يقرر حكمًا باجتهاده بالقياس على ما ثبتَ بالكتاب أو السنة ، وليس له أن يقرر حكمًا برأيه مجرَّدًا عمّا يدل عليه من أحد الأدلة الأربعة الآنفة الذكر .

ثالثًا : أنهم يرون أن « الإجماع لم يكن في أول أمره إلا وسيلةً لتقرير المسائل التي لم تقررها الأصولُ الأخرى » .

هذا الرأي الذي اختاروه ليس مختارًا عند الأصوليين ؛ إذ المختار عندهم أن الإجماع لا يكون إلا عن مستندٍ من الأصول الثلاثة الأخرى .

لا يلزم ما ذكروه من أن « في مقدور المسلمين أن يخلقوا بطريقة تفكيرهم وأعمالهم عقائدَ وسننًا ، وأن المسلمين يستطيعون أن يجعلوا من الإسلام ما شاءوا على شريطة أن يكونوا مجمِعين » ، وهذا يشير إلى ما قاله الأصوليون من أن إجماع أهل عصر على حكمٍ لزومٌ للعصور اللاحقة لا يجوز لهم أن يخالفوه ، وإذا كان ذلك كذلك بطلَ ما قالوه من أن للمسلمين أن يجعلوا من الإسلام ما شاءوا بشرط أن يكونوا مجمعين ، ومن أن الإجماع قد جعلَهم ينحرفون عن نصوصٍ واضحةٍ في القرآن ، وإنما بطلَ ذلك لأن العقائد الإسلامية قد تقرَّرت وأُجمع عليها في العصور السابقة ، وإجماعُ العصور السابقة مُلزمٌ للعصور اللاحقة .

ولا يُتصور من مسلم أن يناقض الكتابَ والسنةَ برأيه ، ناهيك عن أن يُجمع عليه المجتهدون ، وزعمهم « أن الإجماع انحرف عن نصوصٍ واضحة في القرآن وغيَّر عقائدَ ثابتة وهامة جدًّا تغييرًا تامًّا »، زعمٌ لا دليل عليه ، وهم مطالَبون بذكر مثالٍ واحدٍ من ذلك ، وزعمهم « أن التوسلَ بالأولياء بفضل الإجماع صار عمليًّا جزءًا من السنن » فزعمٌ غير صحيح .

من هذا نبين أن الإجماع الذي صوَّره أصحاب دائرة المعارف ليس هو إلا صورة خيالية مشوَّهة لا تتفق مطلقًا مع ما قررته الشريعة السمحة ، ولا مع آراء علماء الأصول ، فجميع اللوازم والفروع التي بنوْها على هذه الصورة ليس لها أيُّ ظلٍّ من الحقيقة .



« قاموس المنجد »

نقدُ الأستاذ محمود يس (دمشق)

إن المرتزقين من دعاة (التبشير) لا يمتنعون عن دس الدسائس في الكتب التي يطبعونها أو يؤلفونها بغيةَ الحط من الدين الحق الذي يريدون محاربته بنشر مبادئ دينهم وتعميم معتقداته .

لا نريد بهذا نقدَ ما كان من أعمالهم واضحَ التبعة جليَّ الغاية ، كالكتب المؤلفة خصيصًا للطعن على المسلمين والتبشير ، فهذا ما لا لوم على فاعله ؛ لأن المرء حُر في أن يدعوَ غيرَه إلى ما يراه ، إنما نريد ما جاء من ذلك تحت ستار كثيف أو رقيق وكان له لونان : ظاهرٌ وباطن ؛ لما في ذلك من الختل والتضليل والتمويه والتغرير ، ولما يتضمنه من الغش والتدليس والخديعة والتلبيس .

هذا كتاب « المنجد » أُلِّفَ ليكون معجمًا مدرسيًّا للغة العربية ، والعمل على إعلاء شأنها ونشرِ ثقافتها وإدناء قطوفها ، واختيرت له الموادُّ ورُتبت على نسقٍ سهلِ المراس ، فما وجهُ التبشير فيه ؟ وما هو المبرر لدس الدسائس من خلال سطوره ومعانيه؟[1] .

ما هو وجه تفسيره « الطُّلقاء » بأنهم الذين دخلوا في الإسلام كرهًا ، وهو تفسيرٌ عارٍ من الصحة لا يُقصد به غير تشويه سمعة الإسلام مما هو منه برىء؟!.

ما وجه تحقيقه كلمة « عمَّد » في مادة (ع م د) بقوله : وعمَّد الولدَ : غسله بماء المعمودية ، وقوله في هذه المادة : « المعموديةُ أولُ أسرار الدين المسيحي ، وهي غسلُ الصبي وغيره بالماء باسم الأب والابن والروح القدس » مع أن الذي ذكره علماء اللغة في

---

(١)الفتح : م٦ (١٩٣١م) .

هذه المادة هو : أن لفظ المعمودية معرَّب (معموذيت) بالذال المعجمة ومعناها الطهارة .

وما وجه قوله في مادة (ج د ف) : « جدف على الله : تكلم عليه بالكفر والإهانة فهو التجديف » جمعُه : تجاديف ، وهو اصطلاحٌ كهنوتي لم يذكره أهل اللغة ، والذي ذكروه في هذه المادة هو أن التجديف : الكفر بالنعم أو استقلالُ عطاءِ الله تعالى ، وحقيقته نسبة النعمة إلى التناقص .

وغيرُ هذا مما لم يذكره علماءُ اللغة ، وإنما أتى به المؤلف نشرًا لمبادئه ، وهذا كلُّه ليس من اللغة العربية التي أُلِّف الكتابُ لبيان مفرداتها في شيء ، وإنما هو اصطلاحات دينية .

كوركيس عياد

قدَّم الأستاذ « كوركيس عيّاد » مجموعة من **النقدات للأخطاء التي تضمنتها** دائرة **المعارف الإسلامية** (راجع مجلدات الرسالة عام ١٩٤٥) وقد تناولت :

١- أعلام الناس .

٢- الأمكنة والبقاع .

٣- الكتب والمراجع .

٤- الأعداد .

٥- الملاحظات العامة .

وعلى الباحثين إذا شاءوا أن يعودوا إلى هذه النظرات صفحات ٦٤٩، ٩٨٢، ١٠٠٨، ١٠٣٥، ١٠٦٧ مجلد عام ١٩٤٥ من مجلة الرسالة .



(٣٧)

النظرية المادية

بين شبلي شميل وصرُّوف ، وإسماعيل مظهر ، وفريد وجدي

كانت « النظرية المادية » من أهم النظريات التي غزت الثقافةَ العربية وأحدثت ردودَ فعلٍ مختلفة ، وواجهت معارضةً ونقدًا .

كان الدكتور شبلي شميل هو أول من تحدث عن النظرية المادية بترجمة كتاب دارْوِن (تعليق وشرح بخنر) عام ١٨٨٤ ، ودارت مساجلاتٌ حول « هل يقبل الفكرُ الإسلامي بمثل هذه النظرية؟ » .

من صَرُّوف إلى شبلي شميل

أساسُ الفرق بيننا وبينه في الأمور العلمية والاجتماعية أننا نحن نميل إلى الحذر ونرى أن يُذكر كل شيء بما يستحقه من الاحتمال أو الترجيح أو التحقيق ، إثباتًا كان أو نفيًا ، مدفوعين إلى ذلك بما أثرته فينا العلوم الرياضية التي تعلمناها وعلمناها ، وقلَّما يستطيع هذا التدقيقَ من لم يبحث في الموضوع مِن كل وجوهه . أما الدكتور شميل فلم يدرس العلومَ الرياضية ، وكان حادَّ الذهن سريع التصور فيبادر إلى المجاهرة بما يعتقده صوابًا ولو خالف المألوفَ ولم تقم أدلة قاطعة على تأييده ، وقد صرَّح بذلك منذ عهدٍ بعيد في مقالة نشرها في جريدة المؤيد حيث قال : « أما أنا فآفتي ـ إذا كان ذلك يعتبر آفةً ـ أنه متى بدت لي حقيقةٌ تستهويني حتى لا أعود أحفظ نفسي من إبدائها »[١] . إلا أن هذه الحماسة لا يُقدِم عليها المرء في عمله الخاص إلا الذي بحثه مِن كلِّ وجوهه وعرف كل دخائله وتشعُّبَ الآراء فيه ، بل

---

(١) م١٩١٧ المقتطف .

من يلم بالموضوع إلمامًا ، أو يكون من القادرين فيه ، فلم يكن الدكتور ليفعل ذلك في علم الطب ، بل كان يجري في معالجة مرضاه ووصف الأدوية لهم حسب القواعد المقررة ، ولا يأخذ بالمحتملات ولا تستهويه المكتشفات الجديدة ، فلم يبادر مثلاً إلى استعمال المعالجة بماء البحر ولابالسلفرسان ولا بالأنزيم أوزون ، إذ أن الدكتور شميل كان نابغةً في التعليل ، ألمعيًّا في اكتشاف الحقائق ، ومن ذلك كان من مشاهير الأطباء في التشخيص الطبي . وقد تقرأ كتبه فتظنه من غلاة الماديين ، وهو في الحقيقة من غلاة الروحيين ، حتى كاد يعتقد بالسعد والنحس ، وحاول مرة أن يجد قانونًا للصدفة .

لقد تناول الدكتور شميل مذهبَ النشوء وترجم كتابًا مفصَّلاً فيه وهو شرحٌ بخنر على مذهب دارون ، ثم توسَّع في هذا الموضوع وطبَّقه على كل ما في الكون حاسبًا إياه وسيلةً لغايةٍ ساميَةٍ ، وهي إصلاح حال المجتمع الإنساني .

ولم يكتف الدكتور شميل بمتابعة العلماء الذين لم يروْا في الكون غير المادة والقوة ، بل تابع أيضًا العلماء الذين قالوا أن ليس فيه غير القوة ، وأن المادة حالةٌ من حالات القوة ، لكن العلماء الطبيعيين الذين أثبتوا بالتجارب أن المادة قوةٌ أكثرهم من المعتقدين بوجود الأرواح مستقلةً عن المادة ، وكلهم من المعتقدين بصحة مذهب دارون ، ولكنهم لا ينفون وجود الخالق ، بل يقولون كما قال مطران كارليل وهو : « إذا عُدَّ صانعُ الساعة حكيمًا ماهرًا فالذي يصنع ساعةً تصنع ساعةً أخرى أحكم وأمهر » . أي إذا كان الخالق أودع في المادة أو في القوة قوةً تجعلها تولِّد العناصر فذلك أدلُّ على عظمته وحكمته وقدرته .

و« بخنر » عالمٌ طبيعي قال بتولد الأنواع ، وقد وافق دارونَ في كل فصول مذهبه ، ولكنه خالفه في أمر جوهري ، وهو أن دارون صرح بأن الخالق نفخ نسمةَ الحياة في

الحي الأول الذي تولدتْ منه الأحياء ، وبخنر نفى ذلك وقال بالتولد الذاتي .

من إسماعيل مظهر إلى شبلي شميل

ظهر كتاب الدكتور شبلي شميل « شرح بخنر على مذهب دارون » مطبوعًا باللغة العربية سنة ١٨٨٤ ولم يكن قد مضى على ظهور كتاب « أصل الأنواع » في أوربا غير خمس وعشرين سنة ، ولم يظهر كتابٌ في اللغة العربية يعالج النشوءَ من منبعه الأصيل إلا بعد أربع وثلاثين سنة عندما نشرت الطبعة الأولى من كتاب « أصل الأنواع » سنة ١٩١٨ .

ثم مضيتُ أدرس المذهب من مختلف نواحيه فنشرت كتابي « ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء » سنة ١٩٢٦ ، وفيه رددت أقوالَ أولئك الدينيين الذين تصدَّوا لفكرة النشوء عندما نشرها شميل .

ولو أن الدكتور شميل قد اقتصر حين نقل مذهب التطور على المبادئ التي أثبتها دارون في كتابه (أصل الأنواع) لَمَا ثارت تلك اللجاجة حول هذا المذهب ، ولكنه لم يكتف بذلك بل عمد إلى الكلام في أمرين كانا السبب في تلك الثورة وهما : إثبات العلاقة بين مذهب التطور الإحيائي والمذهب المادي ، وأصل الإنسان .

إن المعركة المادية معركةٌ قديمة في الآداب العربية ، معركةٌ انتقلت إلى العرب عن اليونان مع الآثار التي ترجمها المترجمون في العصر العباسي عن الأغارقة [1] .

ولكن الجِلاد لم يتعدَّ بين أصحاب المادة وأصحاب الألوهية حدَّ الكلام عن قِدم المادة ، أما الحياة والأحياء فظلوا بمنجًى عن المادية ، بل إن المذهب الروحاني قد سيطر على العقل ، كما أن قصة الخلق في الكتب المقدسة قد أخرجت الإنسان من دنيا الطبيعة وجعلته خلقًا وحده ، فإذا جاء مذهبٌ يُدخل الحياةَ في عالم المادة

---

(١) مجلة الكتاب : م١٩٤٦.

ويُدخل الإنسانَ في عالم الحيوان ، كان حَرِيًّا بأن يخدش عقولاً ظلت على ذلك الجمود الأحقابَ تلو الأحقاب ، ومضت موقنةً بأن الإنسان سيد الكائنات ، وأنه موضعُ العناية التامة من الخالق ، وصاحب السيادة العليا على جميع المخلوقات .

ولم يتعرض دارون قطعًا إلى البحث في أصل الحياة وكيف نشأت ومن أين أتت ، لا في كتابه (أصل الأنواع) ولا في غيره من الكتب الكثيرة التي ألّفها ، ولم يضع مذهبًا في علاقة التطور بالفكرة المادية ، وإنما جرَّ المعقبين عليه إلى ذلك كتابُه (نشوء الإنسان) الذي قال فيه إن الإنسان يرجع بأصله إلى صورةٍ أحَطَّ مِن صُورته الحاضرة ، تنقلت متغايرةً في مدارج أزمانٍ طويلة حتى بلغ الحالةَ التي هو عليها؛ متخذًا من علوم الجيولوجيا والأجنة والتشريح سبيلاً إلى إثبات ذلك . ولأنه قال إن الأصل الذي انحدر عنه الإنسان يقارب القردةَ العليا ، ذهب أصحابُ الأديان يقولون إنه يدَّعي أن الإنسان أصله قرد .

لو أن الدكتور شميل لم يعرض فيما نقل من مذهب التطور إلى هذين الأمرين ، فغالبُ الظن أن كلامه كان قد مرَّ بالأذهان مرَّ الكرام ، ولكن الواقع أن المعركة في أوربا لم يشتد أُوارُها إلا بعد أن نشر كتابه (نشوء الإنسان) ، فلم يتوان الدكتور شميل في أن ينقل المعركة من الغرب إلى الشرق بقضِّها وقضيضها ، بحلوها ومرها ، وكان مَثله كمن ألقى بحجرٍ كبير في بركة هادئة .

نقل شميل مع ما نقلَ من معركة التطور فكرَة (التولد الذاتي) ، وهي فكرة تبحث في أصل الحياة وكيف نشأت في الأرض ، ولهذه الفكرة علاقةٌ برأيٍ قال به الفلكي المعروف (لابلاس) سُمِّي عندنا بالرأي السديمي في تكوين النظام الشمسي ، يُهمُّنا من هذا الأمر قول صاحبه : إن الأرض كانت كرةً ملتهبة عالية الحرارة انفصلت عن الشمس ، وإنها أخذت تبرد تدريجيًّا مع الزمان ، إذ كانت

الأرض خاليةً من الحياة ، فكيف نشأت الحياة فيها؟ إذا لم تكن قد نشأت فيها نشوءًا ذاتيًا فمِن أين أتتها؟

اللهُ خلقها ، ذلك رأيٌ .

الحياة هبطت علينا من كوكب آخر مع النيازك والشهب ، ذلك رأيٌ ثانٍ : الحياة تولدت بالتفاعل الطبيعي ، ذلك رأي ثالث .

نقل شميل ما شاء له علمُه أن ينقل من مذهب القائلين بالتولد الذاتي ، وهذا الرأي لا برهان عليه ؛ لأن الحيَّ لا يتولَّد إلا من حيٍّ مثله ، ذلك ما أثبته العلمُ التجريبي من أنابيب (بستور) ، وراح ينقل المناقشات والمذاهب التي حامت حول هذا الموضوع ، موقنًا من أن الحياة تولَّدت ذاتيًا على الأرض ، ومن المذاهب التي نقلها شميل في التطور مذهبُ (هربرت سبنسر) ، نقل مذهبه الكلِّي في التطور ؛ إذ قال بأن كلَّ تطور إنما هو انتقالٌ مِن حال التجانس إلى حال التنافر ، فالانتقال من حال التجانس إلى حال التنافر عند سبنسر هو القاعدة الكلية للتطور ، وهي قاعدةٌ سليمة ولا شك اتخذها سبنسر قاعدةً طبَّقها على المجتمع الإنساني وعلى الجمعيات البشرية ، وتطرَّق من ذلك إلى القول بأن بين الفرد والمجتمع تشابهًا كليًّا من حيث التركيب ومن حيث الوظائف ، ومضى يوازن بين أجزاء في هذا المجتمع وأجزاء من الفرد ، وانتهى إلى القول بأن الاجتماع فردٌ مكبَّر ، كلُّ هذا ليثبت أن التطور يجري على سنته تلك ، حتى في عالم الاجتماع ، وجاراه في ذلك شميل ، ونقلَ تفصيلاً ذلك المذهبَ العجيب ، ولكنهما لم يوفَّقا ، لم يوفق سبنسر ولم يوفق شميل في اتِّباعه ؛ لأن خطأ هذا المذهب ظاهر ، وبطلانه جليٌّ واضح .

وحقيقةُ أن المجتمع يتطور كما يتطور الفرد ، ذاك في نظاماته وهذا في صفاته الحيوية ، ولكن الفارقَ عظيم بين تطورٍ يصيب نظاماتٍ إنسانية وتطورٍ يصيب التوليف الفيزيقي الإحيائي ، بالإضافة إلى ذلك نجد أن الفارق بين الفرد والمجتمع حتى من الناحية الإحيائية عظيمٌ جدًّا ؛ فالفرد وحدةٌ معقَّدةُ التركيب ، مكوَّنةٌ من

خلايا هي غاية في البساطة ، أما المجتمع فوحدةٌ بسيطة التركيب مكوَّنة من كائنات غاية في التعقيد ، وبهذا تسقط طريقة سبنسر في الموازنة بين الفرد والمجتمع ، وتسقط معها طريقة تطبيق مذهبه في التطور على الجماعات .

نقدُ محمد فريد وجدي

تلك العقيدة ، هي زعمهم أن المادة قديمةٌ أزلية أبدية ، مختصَّة بخصائصَ ، ومَقودة بنواميسَ تصل بالكون إلى هذا الحد من الإبداع والكمال .

فهذا القول أولاً ليس من العلم الطبيعي ، ولا متنزل من أسلوبه ؛ لأن العلم لم يثبت ولا يستطيع أن يثبت أن المادة قديمة ، وليس في وسعه أن يقرر بأنها متمتعة بخصائصَ ذاتية يرقى بها إلى أقصى درجات الكمال .

فالقول بأبدية المادة وأزليتها وتمتُّعها بخصائص لا حدَّ لها هو عقيدةٌ إيمانية لا تفترق عن أي عقيدةٍ بإله قديمٍ متصفٍ بكل صفات الكمال تصدر منه جميع الموجودات على مقتضى حكمته العالية وعلمه الشامل ، فالمادي والديني يستويان في الإيمان بالغيب إيمانًا لا حد له .

إنما الفرق الوحيد بين العقيدتين هو أن المؤمن يطلق على الموجود الأول كلمة (إله) ، والمادي يطلق عليه كلمة (مادة) .

إن الماديين يجهلون ماهيةَ المادة وماهيةَ القوة ، فمِن أين جاءهم إذن أنها هي الموجود الأول ، ألا يجوز أن يكون الموجود الأول هي القوة ؟ المهم أن المذهب المادي ليس من العلم الطبيعي ؛ لأنه مبني على أحكام لا يمكن مشاهدتها ولا الحكمُ عليها بالتجربة ، وليس من الفلسفة الحسِّية لأنه قائم على الخيال والوهم والافتراضات التي لا يمكن تحقيقها !

فما هو إذن ؟ هو عرضٌ لمرض الزهوِ الذي أصاب العقلَ الإنساني بتأثير توالي

الفتوحات العلمية ، فخيَّل إليه ردحًا من الزمن أنه أدرك كنه الوجود ، فقام مختالاً بلآلئ المخترعات والمكتشفات يقطع ويفصِل في أمور الكون كأنه خلقه بيده .

أما اليوم فقد تبين أن كلَّ ما حصَّله العقل من المكتشفات العلمية لا يتعدى العلاقات بين الكائنات ، ولا ينفذ إلى ما بعد قشورها الغليظة ، وأن كل ما رأيناه من المزاعم على هذه القشور ليس له أصلٌ يقوم عليه ، بل هو مجموع من دعاوى باطلة أدَّى إليها زهوٌ لا موجب له بأمور لا تُبَلِّغه بعضَ ما يتوق إليه من لُباب الحقيقة .

لم يعد العقل يعتبر العلمَ الطبيعي واقفًا عند حدود هذه المادة المحسوسة ، ولا الأسلوبَ التجريبي مقصورًا عليها ؛ فبعد أن كان عالمُ ما وراء المادة لا يُنال إلا بالمكاشفات الروحانية ، ومن طريق الرياضيات النفسانية ، أصبح اليوم جزءًا من علم الطبيعة يسري عليه ما يسري على سائر أجزائها من الأساليب التجريبية والنظم العملية ، فبطلت المنافسة القديمة بين الدين والعلم ؛ إذ اختلطا معًا وصارا شيئًا واحدًا .



(٣٨)

الاستشراق

وموقف الفكر الإسلامي منه

مناقشة بين زكي مبارك ، وحسين الهراوي وعائشة عبد الرحمن

جرى البحث عن أعمال المستشرقين والاستشراق ، ودارت مناقشات حول مدى النفع ومدى الضرر الذي يتأثر به الأدب العربي والفكر الإسلامي وقد اشترك في هذه المساجلات مفكرون كثيرون عرضوا وجهات النظر المختلفة .

رأيْ الدكتور زكي مبارك[1]

أسارع فأقرر أني قبلت هذا العنوان كما اقترحه « **الهلال** » (نفعُهم أكثرُ مِن ضررهم) ، وإلا فمِن البداهة أن الاستشراقَ عملٌ واقع ، وأن المستشرقين طائفة من العلماء الجادِّين يجب الاتصال بهم والتعاون معهم .

قالوا إن المستشرقين طلائعُ المستعمرين ، وهذا صحيح ، ولكن هل الاستعمار في ذاته جريمة؟ ثم قالوا : على أن المستشرقين لا يستطيعون أن يقضوا أعمالهم جميعًا وهم أدوات استعمارية ، فإن بداية الاستشراق أن يرغب الشابُّ الأوربي في عملٍ يعيش منه في المستعمرات ، وقد يقف أكثرهم عند الهِمَّةِ التي تنفعه في المعاش ، ولا يَقف حياتَه على درس الشرق وآدابه وعلومه إلا طائفةٌ قليلة ، وهؤلاء يتحولون مع الزمن إلى علماء ، ومن دلائل هذا الميل الخالص انكبابُ كثيرٍ من المستشرقين على مسائلَ نظرية لا تقدِّم ولا تؤخر في خدمة الاستعمار ، وقد يتفق لكثيرٍ منهم أن يُشغل بدرس الفروق بين مذهب البصريين والكوفيين ويقضي أعوامًا في جمع المصادر واستنطاق بعض القبائل وتوجيه ما اختلف من اللهجات ، أفيظن القارئ المنصف أن مثل هذا العمل لا يخلو من نزعة استعمارية ؟ أنا لا أتصور ذلك!!

---

(١) الهلال ـ عدد يناير ١٩٣٤ ، تحت عنوان « هل ضرر المستشرقين أكثر من نفعهم؟ » .

وقالوا إن للمستشرقين أغلاطًا ، وهذا صحيح ، وأكثر ما يعرِضُ لهم الغلطُ حين يقصدون إلى شرح النصوص ؛ فإن اللغة العربية كسائر اللغات لها دقائقُ لا يدركها إلا أهلها الأقربون ، وكبار المستشرقين لهم أغلاطٌ مضحكة في فهم المعاني الشعرية .

قالوا : للمستشرقين أخطاء في شرح قوانين الإسلام ، وهذا أيضًا صحيح ، فلكثيرٍ منهم فضول لا يجمُل بالعلماء ، وخاصةً حين يتحدثون عن حياة الرسول ؛ فلهم نظراتٌ إلى حياته المنزلية والاجتماعية والتشريعية تدل على أن فريقًا منهم يخدم بعض الهيئات الدينية [1] .

والعيبُ الأكبر أن يصبح العالِمُ أداةً للدعايات المختلَقَة تصرِّفه كيف شاء وتصبغ أسلوب تفكيره بمختلف الألوان . إن حياة الأفكار في تعليلها وترديدها ، والإسلام يستفيد ممن يتحدثون عنه بالشر كما يستفيد ممن يذكرونه بالخير .

وبعدُ ، فأنا لا أهوِّن من أغلاط المستشرقين ، ولا أدعو إلى متابعتهم من غير بصيرة ولا روية ، ولكني أجزم أن أعمالهم أدخلت كثيرًا من عناصر الحيوية في الدراسات اللغوية والإسلامية .

رأيُ الدكتور حسن الهرّاوي

المستشرقون جماعة من مدرسي اللغات الشرقية في جامعات أوروبا ، وهؤلاء الطلبة الذين يتلقون العلوم ليسوا مغرَمين بسواد عيون الشرق ، وليسوا مولهين حبًّا بجمال اللغات الشرقية ، ولكنهم جماعة من الأجانب الشبان يربُّون أنفسهم تربيةً استعمارية ليعملوا في المستعمرات ، وكان لا بد لهذه الجامعات أن تعلِّمهم على أسلوبٍ يضمن لها قوميةَ هؤلاء الطلبة ويُحذرهم من العطف على الشرق أو الميل للإسلام ، ولا أستطيع أن أفهم مِن مهنةٍ كهذه أن يكون الأستاذ منصفًا للشرق أو

(١) غاب عن الدكتور زكي مبارك أن هذه مهمة الاستشراق الحقيقية (أنور) .

داعيةً للإسلام ، بل بالعكس يجب أن يقوم بالدور المطلوب منه سواء كان في الكلية مع الطلبة أو خارجًا عنها في مؤلفاته .

وأنا أعرف مواضع دسائس المستشرقين ، فهم يتكلمون في التاريخ الإسلامي بروح المؤرخ ، أما عن سيدنا محمد ﷺ وعن الإسلام وعن القرآن فهم يتكلمون بروح المنفِّر الذي يخيف الناسَ من الإسلام ، وبروح المتحامل الذي يَكيل الدسائس والشتائم مِن غير وزن .

وكنتُ أعلم أن المستشرقين ينقصهم في مباحثهم عن الإسلام الروحُ العلمية ، وأن لهم في الاستقصاء طريقةً لا تشرِّف العلم ؛ وهي أنهم يفرضون فرضًا ثم يلتمسون أسبابه ، فإذا وجدوا في القرآن آياتٍ تتناسب في معانيها مع فرضِهم اقتبسوها ، وإذا وجدوا آياتٍ لا تتناسب مع اعتراضهم تجاهلوها وقالوا إنها غير موجودة في القرآن ، فيخرج القارئ من كلامهم وهو يتهم الإسلام بالتلفيق كما يتهمونه .

ولذلك لم أتَوانَ أن أناقش (فنسنك) رئيس تحرير دائرة المعارف الإسلامية هذا الحساب ، وأن أُظهر مساوئه ؛ لأنه كرئيس تحرير لهذه الدائرة يُعتبر له قيمة ، ولا بأس أن نناقشه في ميدان العلم مناقشةً علميةً واضحةً ، وأن نُظهر أن طريقة المستشرقين في البحث طريقةُ شعوذةٍ ، فلا يحترم آراءهم بعد اليوم أوربي ولا شرقي .

وإذا ما خلعنا تلك الزخارفَ البرّاقة مِن الوهم الذي أحاطوا به أنفسهم ، فقد أظهرنا حقيقتهم للناس ، فهم قومٌ ضعافٌ في العلم لهم في الإسلام مَآرِبُ سيئةٌ ، ولفنسنك مبحثان في دائرة المعارف الإسلامية هما أنموذج لشعوذة المستشرقين ؛ أولهما عن « إبراهيم » ، وثانيهما في كلمة الكعبة . وبهذا يريد إن يقول الرجل أن رسالة محمد عليه السلام مفتَعلة ، وأن هذه الآيات كلها مَظاهرُ بَرّاقةٌ .

ومن أخطائه أن يحاول وصفَ دين إبراهيم باليهودية التي أتت بعده بمئات السنين .

ويقول : وكنت أقلِّب دائرة المعارف الإسلامية فأجد استقصاءً تاريخيًّا للصغيرة والكبيرة من التاريخ الإسلامي ، أما فيما يختص بالنبي الكريم فكنت أرى طعنًا جارحًا وكلامًا أقلّ ما يوصف به أنه من قبيل قلة الذوق في المعاملات الإنسانية العادية .

الدكتورة عائشة عبد الرحمن

أما وقد تحدثتُ عن جهد المستشرقين في جمع تراثنا وصونه ونشره ودرسه ، وبالقدر الذي أظنه يفي بإنصافهم ، ألتفتُ إلى ناحية هامة لعلها ما تغيب عنكم ، تلك هي الغاية التي وجَّهَت القومَ إلى هذا الميدان وأغرتْهم ببذل كل ذلك الجهد . هل فعلوا ما فعلوا في سبيل العلم وحده ؟ وهل قصدوا بهذه العملية الضخمة المنظمة خدمةَ العرب والشرق والإسلام ، عن طريق إحياء تراثهم التاريخي والثقافي ، وحمايته من الضياع ؟

بهذا ومثله أو قريب منه قال الأب لويس شيخو اليسوعي في كتابه « أطربُ الشعر وأطيب النثر » (قسم ٢/ ٢٠٩) ، وتابعه على ذلك كثيرون عن فتنةٍ أو سذاجةٍ أو تعصب . (يراجع هنا : « المستشرقون » لنجيب العقيقي ، و« المتبقي من أعمال المستشرقين » للدكتور صلاح الدين المنجد ، ومقدمة ديوان العباس بن الأحنف للآنسة عاتكة الخزرجي) . وأوثر تقديرًا لدقة هذا الجانب من الموضوع وحرجه ألّا أتعرض لقول الأب شيخو ومَن تابعه بمناقشةٍ أو خصومة ، قبل أن أسأل التاريخ عن حركة الاستشراق وكيف نشأت ، فيلقانا بجوابٍ صريح : « إنها بدأت أول ما بدأت في الكنيسة الكاثوليكية ، وخضعت لإشرافٍ منظم من كبار أحبارها ورهبانها » .

ويذكرون مِن مآثر الباباوات ومساعيهم المضنية لإحراز المخطوطات العربية . وقد وجَّه أحدهم تابعًا لبنانيًّا اسمه إلياس السمعاني لابتياع ما يعثر عليه من المخطوطات في لبنان وسورية وفلسطين ومصر ، كما كلَّف لبنانيًّا آخر اسمه شمعون السمعاني أن يرتحل إلى الشرق للغرض نفسه . وجدَّ خلفاؤه على أثره

فكانت بعثاتهم ورسلهم تطوف بالشرق الإسلامي من مصر والمغرب إلى الشام والعراق ثم إلى ما وراء النهر فالهند، يشترون أندرَ المخطوطات، وتَبارَى أتباعهم من رجال الأكليروس الشرقي بإتحاف مكتبة الفاتيكان بنفائس الذخائر العربية، وبلغ ما زوَّد به الكردنيال فردريك رئيسُ أساقفة ميلانو مكتبة (الأمير وزيانا) عن هذا الطريق ألوفًا من ذخائر العرب، ثم جاء الأب راتي فأضاف إلى ثروتها العربية ستة آلاف مخطوط.

فإن لم يكْفِ هذا عن بيان صلة الاستشراق بالكنيسة فاسمعوا شهادة شاهد منهم هو المستشرق الإيطالي (كايتاني) الذي اعترف في مقدمة كتابه « حوليات الإسلام » بأنه: « إنما يريد أن يفهم سرَّ المصيبة الإسلامية التي انتزعت من الدين المسيحي ملايين من الأتباع في شتى أنحاء الأرض، ما يزالون حتى اليوم يؤمنون برسالة محمد ويدينون به رسولاً ».

ثم أدَع الكلمة للمؤرخ المسيحي (فيليب دي طرازي) الذي صرَّح: « بأن الاستشراق قام في بداية أمره لغايةٍ دينية محضة، ثم توسع علماءُ الاستشراق في أهدافهم وميولهم فجعلوه سياسيًا ولغويًا معًا » (خزائن ٢/ ٦١١). فلنقف عند قوله « سياسيًا » لنرى كيف أثرت السياسة في احتضان حركة الاستشراق وتوجيهها، فيلحظ باديَ ذي بدءٍ أنها سايرت حركةَ الاستعمار ونشطت بنشاطه ووُجِّهت لغايةٍ كبرى هي فهمُ هذا الشرق وتهيئة الدعاة الذين ينبثُّون في أنحائه ويختلطون بأهله، تجارًا ومبشرين، ودعاةً، وجنود استعمار.

وتعرفون كما أعرف أن البحث العلمي متى انحرف عن غايته السامية مِن خدمة العلم والوصول إلى الحقيقة، أعوزتْه النزاهة التي هي جوهر البحث العلمي، والحرية التي هي مَناطُ سلامته، وعلماء الاستشراق بشرٌ مثلنا يتعصبون لدينهم وقومياتهم مثلما نتعصب، ولمْ أجيءْ هنا لأُنكر عليهم عجزهم عن السموِّ على

بشريتهم والتجرد من أهوائها ، وإنما نحن بصدد قضية علمية تُلزمنا بأن نقدر ما لابسَ عملَ المستشرقين من انحراف لم يكن منه بُدٌّ ، ما دام الاستشراق قد استهدف في نشأته الأولى خدمة الكنيسة والاستعمار » .

وذكرت الكاتبة للمستشرقين دقةَ مناهجهم في النشر ، وجدَّهم في جمع التراث وصونه ودرسه ، ثم أخذت على المستشرقين ما يُشهد بين الفينة والفينة مِن التواء أساليبهم في توجيه العبارات ، واضطراب مناهجهم في سوْق الأخبار ، وإعسافهم في تأويلها بغية استخلاص نتائج خطرة سامة ، تمسُّ دينَنا وتاريخنا ، وتنحرف بتراثنا إلى تأييد مزاعم بعينها طالما سمعناها من أعداء الشرق والعرب والإسلام .

قالت : « أظهرُ ما يبدو ذلك في الذين تعرَّضوا منهم لتاريخ الإسلام ، وتخصصوا في درس حياة رسوله عليه الصلاة والسلام ، ولا أستشهد هنا بما كتبه « مرجوليوث » عن محمد بقلمٍ يقطر حقدًا وسمًّا ، وإنما أدعه إلى ما كتبه مستشرق آخر مثل « شاخت » عرفتُه في زي العلماء ؛ ولمستُ عن قرب محاولته الإخلاص قدر ما استطاع ، فاسمعوا ما كَتبَ في مادة (أصول) بدائرة المعارف الإسلامية :

« إن أول مصادر الشرع في الإسلام وأكثرَها قيمةً هو الكتاب ، وليس هناك مِن شك في قطعية ثبوته وتنزهه عن الخطأ على الرغم من سعْيِ الشيطان لتخليطه ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴾ ... إلخ .

كما أنه ليس من شك أيضًا في أنه وصل إلينا مِن غير تحريف على الرغم من نسيان الرسول لعدة من آيات الكتاب : ﴿ مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة:١٠٦] ، ﴿ سَنُقۡرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّهُۥ يَعۡلَمُ ٱلۡجَهۡرَ وَمَا يَخۡفَىٰ ﴾ [الأعلى٦، ٧] . وكان همُّ المفسرين

المتأخرين التخلصَ من المتناقضات العديدة الواردة في القرآن الكريم التي تصور لنا تدرجَ محمد في نبوته ، إما بما عمدوا إليه من التوفيق بينها ، وإما بالاعتراف بأن الآيات المتأخرة تنسخ ما قبلها ، وذلك في الحالات التي يشتدُّ فيها التناقض بين تلك الآيات .. إلخ » . (راجع تعليق الأستاذ أمين الخولي على مادة أصول في الترجمة العربية للدائرة وردّه على الشبهات المسمومة التي أثارها شاخت) .

وأكتفي بالإشارة إليها لأصِل إلى المرحلة الأخيرة ، وأعني بها مدى فقه المستشرقين للنصوص العربية التي أباحوا لأنفسهم أن يفسروها ويستخلصوا منها أخطر النتائج .

وهنا أنتقلُ بكم من الميدان التاريخي والفقهي إلى الميدان الأدبي لتشهدوا إلى أي حدٍّ أعوزت القوم الأداة الأولى لقراءة النصوص والوسيلة الضرورية لفهمها ، بل استخلاص الأحكام والقضايا منها .

ولا أتعرض الآن لغير نصٍّ واحد تخصصتُ فيه ، وهو « رسالة الغفران » وهم يَرجعون في فهمهم لنص الرسالة إلى عَلَمين من علماء الاستشراق ، تخصَّصا في قراءتها ودرسها ، وهما الإنجليزي نيكلسون ، والقسُّ الإسباني منجويل أسين بلاثيوس .

أما عن نيكلسون فلن أُضجركم الآن بسرد أخطاء له في فهم رسالة الغفران سجلتُها عليه في مقدمة نسختي فملأتْ سبعَ صفحات ، وإنما أختار بعض نماذج منها فحسب ، أراها تكفي لبيان مدى تعثر النص العربي بين يديه وعجزه عن فهم لغتنا الصعبة .

جاء في الغفران مثلاً :

وَأَنْـــا وَلَا كُفْـــرَانَ ٱللهِ رَبِّنَـــا   لَكَالْبُـدْنِ لَا تَـدْرِي مَتَـى حَتْفُهَـا الْبُـدْنُ

أعيا نيكلسون فهمُ البيت فمزقه وغيَّره واحتاج إلى كثير من الإضافات لكي يستقيم له ما فهمه منه . قال :

« وإني لأُكَفِّرُ مَن يزعم أن الله ربّنا يدَيِّ البَدَنِ ، ولا يدري متى صفقهما » .

وندع نيكلسون بأخطائه لنسأل : ماذا عن آسين بلاثيوس ، الذي هز العالم الأدبي بكتابه الخطير عن Islam & the Divine Comedy « الإسلام والكوميديا الإلهية » الذي نشره في إسبانيا عام ١٩١٩ ودرس فيه القرآن عنصرًا جوهريًّا من المنابع الأساسية للكوميديا الإلهية ، ماذا عن فهمه للنص العربي ؟

حادثة التقاء الشيخ بأسد القاصرة في الجنة ، قال بلاثيوس : إن الأسد ذكر للشيخ أنه الأسد الذي روَّضه الله تعالى لكي يحمي عُتبَةَ بن أبي لهب ، أحد أقرباء النبي في طريقه إلى مصر .

والذي في (الغفران) عكسُ ذلك تمامًا ؛ فقد جُوِّع الأسدُ ليفترس عتبة بن أبي لهب ولم يروِّضه ليحميه ، قال : « إنّي أسد القاصرة التي كانت في طريق مصر ، فلما سافر عتبة بن أبي لهب يريد تلك الجهة ، وقال النبي : اللهم سلِّط عليه كلبًا من كلابك ، أُلهِمتُ أن أتجوَّع له أيامًا ، وجئتُه وهو نائمٌ بين الرفقة ، فتخللتُ الجماعة إليه ، فأُدخلتُ الجنةَ بما فعلتُ » .



(٣٩)

التراث اليوناني

تعددت الأبحاث عن أهمية التراث اليوناني ودوره في الفكر الإسلامي ، ولقد عرضنا في فصول أخرى لهذا الأثر ، وقد قدم الأستاذ عبد العزيز محمد الزكي نقدًا شاملاً للأثر اليوناني في الثقافة العربية فقال :

عبد العزيز محمد الزكي[1]

يَسحرُ عقولَنا في الآونة الحاضرة بريق الحضارة الغربية ، ويظن الكثيرون أن الأخذ من الغرب خطوةٌ ضرورية لإنشاء حضارة تماثلها ، ويرون أن رفض محاكاة الثقافة الغربية والامتناع عن الارتواء مِن ينابيعها يُعَدُّ ضربًا من الجمود ، ويدَّعون أن التراث اليوناني هو الذي نهض بالعقلية العربية ، ولولاه لظلَّ العربُ على ما كانوا عليه من بداوة . وإذا كان لا يستطيع أحدٌ أن يُنكر ما كان لترجمة فلسفة اليونان وعلومها من أثر ، إلا أنه لا ينبغي أن نغفل عن أثر التراث اليوناني في تطور الفكر العربي وكيف استهوى عقولَ المفكرين وعطَّلها عن الإنتاج الحر ، أو كيف عجَّل بنضج العقلية العربية بدون أن تندرج في مراحل النضج التطوري مما أتلف استعدادات العرب الذهنية ، بينما لو تتبعنا بواعثَ حركة الترجمة في الإسلام لَمَا تحمَّسنا كل ذلك التحمس لنقل الثقافة الغربية الحديثة إلى لغتنا ، وما شجَّعْنا أحدًا على الأخذ من الغرب إلا بعد حذر شديد .

إن علم الكلام الذي دعت ظروف الحياة الإسلامية إلى ظهوره ، وقضت البيئة العربية بضرورة وجوده للدفاع عن تعاليم الإسلام وإقامة الحجج على صحة مبادئه؛ كان نواةً صالحة لتشييد فلسفات إسلامية تنطق بوضوح وصدق عن

---

(١) المصدر : الثقافة ـ ٢ أكتوبر سنة ١٩٥٠م .

مقومات الروح العربية الأصيلة ، كما كان بارقة أملٍ توحي بإمكان خلق مذاهب بحثية ، إلا أن فلسفة اليونان ومنطق أرسطو لم يمنحا العرب فرصةً وضع فلسفة إسلامية تلائم حياتَهم الروحية وتعبِّر عن تجاربهم الخاصة ، وإنما انتقلا بسرعةٍ خاطفة إلى العلم الناشئ ، وأخذا يدسان فيه الآراء اليونانية ، ودفعا المسلمين للاستعانة بالمنطق في مجادلاتهم ومحاوراتهم للمسيحيين والزنادقة ، فتحوَّل علم الكلام بعد حين إلى أبحاث فلسفيةٍ صِرْفة تخلط الكلام بالطبيعيات والإلهيات والرياضيات .

وحتى التصوف لم ينجُ من تأثير الفلسفة اليونانية ، مع أن طبيعته الروحية والوجدانية تخالف طبيعة الفلسفة المنطقية الجافة . إذ حينما أُحرج المتصوفة الذين آمنوا بوحدة الوجود أو اعتقدوا بإمكان اتحاد المخلوق بالخالق التي تتعارض مع تعاليم الدين الإسلامي ، لم يجدوا ما ينقذهم من ورطتهم غيرَ الفلسفة اليونانية فأخذوا منها تفسيراتٍ أحوالهم ، واستعانوا بمباحثها في تدعيم ادعاءاتهم الصوفية ، وكان هذا العمل خطوة خطيرة أضرَّت التصوف ، ومكَّنت الفلسفة من أن تقضي عليه ، وجفَّ نبعُه الإلهي ، وصبغته بصبغة عقلية جافة لا تخضع إلا لأصول المنطق والبراهين الاستدلالية التي لا تلين للانفعالات الساميَة الرفيعة التي تجيش بها نفوس المتصوفين المتدلهة بحب الله . فعُقمُ الفلسفة العربية ، وتعثُّرُ علم الكلام ، ونضوبُ روحانية التصوف ، تشهد جميعًا بأن الفلسفة اليونانية استهوت العقلية العربية . هذه السيطرة لم تنفع الفلسفةَ العربية بقدر ما أضرَّتها . إن إغراق العرب في استخدام المنطق أضَرَّ بكثير من العلوم التي اشتغلوا بها ؛ ولذلك يجب ألّا نغالي في الأخذ من ثقافة الغرب أو نبالغ في محاكاتها ، حتى لا تتعثر خطى الثقافة العربية الحديثة كما تعثرتْ خطى كثير من العلوم العربية قديمًا .

وأحسَبُ أنه لا يوجد مَن ينكر أن الفقه الإسلامي نشأ بعيدًا عن المؤثرات

الأجنبية التي تخالف روح الإسلام ، أو يعترض على أنه ترعرع في كنف البيئة العربية ، وأن موضوعاته اتسمت بتعقد حياة الأمة العربية ، وأنه يعبر عن أبرع محاولات العرب العقلية في ميدان الفكر ، بحيث يمكن أن يُستشف منه كثيرٌ من خصائص الشخصية العربية وقدراتها الذهنية في الخلق والابتكار ؛ لأنه لم يتأثر في تكوينه بأي شيء سوى تعاليم الإسلام وحياة المسلمين ، إلا أن كثرة الخلافات بين الفقهاء التي كانت تدور حول تفسير الآيات القرآنية أو حجية الأحاديث النبوية أو قيمة الإجماع والقياس كأصلين من أصول التشريع أدت إلى تشابك الفقهاء في مناقشات اعتمدت أكثر ما كانت تعتمد على المنطق والجدل العقلي ، وشاع بينهم روحٌ من التدقيق الشكلي والتفصيل المصطنَع في استنباط القوانين التي عاقت البحث الفقهي وسمحت بتغلغل الأساليب المنطقية في الفقه . هذه الفوضى الفقهية التي نتجت عن اتخاذ المنطق أداةً للبحث في وضع القوانين ، دعت الشافعيّ إلى أن يضع علم أصول الفقه ، يحدد به القواعد العامة التي تضبط أدلة الشرع ، وتبين الصحيحَ من الفاسد فيها .

إن تاريخ تطور النحو والبلاغة والفقه ، يثبت أن المنطق ساعدَ هذه العلوم على التقدم في مستهل ظهورها ، ولكن الإكثار من استخدامه والاعتماد عليه دون غيره من طرق التفكير سرعان ما ثقَّل حركتَها وأبطأ تقدمَها .

وهكذا عملَ المنطقُ على تأخر هذه العلوم ثم القضاء عليها آخر الأمر ، فنحن لم نظلم التراث اليوناني حينما ندَّعي أن المنطق الأرسطي تجنَّى على كثير من العلوم العربية الناشئة ، ومنعها من أن تتطور حتى تستهلك مكناتها ، وتبلغ أقصى ما تستطيع أن تصل إليه من كمال ، وأزهق روحَها قبل أن تستنفد كلَّ طاقات إمكانياتها .

لعل أخطر خطرٍ نَخَرَ في كيان الحياة الإسلامية هو محاربةُ الدين الإسلامي بالتراث

اليوناني ، ولقد حاول بعضُ المفكرين أن يعارضوا الإسلامَ ذلك الدين الذي لم تجد آياته مشقة في أن تتسرب إلى النفوس في سهولة ويسر ، وأن تحث تعاليم العقول على بناء حضارةٍ إسلاميةٍ جديدة ، فلم يجدوا من السُّبل لمقاومة سحر الآيات القرآنية وروعة أسلوبها إلا ببث الأفكار المنطقية التي تستسلم لها الألباب بدون أن تشعر ، ولاشكَّ أن جُرم التراث اليوناني لا يمكن أن تغتفره له العقلية العربية ، فلقد أعجزت أفكارُه الحياة الثقافية في الإسلام ، فمنعت انطلاقَ نفثاتِ الفكر الحر ، وعرقلت تطور العلوم العربية ، وحالت دون تمام نضجها ، هذا فضلاً عن أنه احتضنَ كلَّ فكرٍ طعَن في تعاليم الإسلام وزوَّده بكل ما يحتاج إليه من أدوات المنطق ومعدّات الجدل .

وأحسَبُ أننا لا نغالي إذا ألقينا تبعةَ قصور العقلية العربية عن الخلق والابتكار إلى انتشار الثقافة اليونانية في الحياة الإسلامية ؛ إذ لو بحثنا عن أي مظهر من مظاهر الثقافة في العلم العربي لوجدناه متأثرًا تأثرًا كبيرًا بالأفكار اليونانية ، إلا إذا استثنينا علمَ التاريخ الذي نجا من تأثيرها بأعجوبة فاستطاع أن يشق طريقه بدون أن يعوقه عائق ، وأحسَب لو أتيح لبقية علوم العرب ما أتيح للتاريخ من حرية لتوصلتْ هذه العلوم إلى ما وصلَ إليه التاريخُ مِنْ تقدُّم ، ولكن محاكاة الفكر اليوناني أنضبتْ كلَّ نبعٍ يمكن أن يفيض بقطرة من العبقرية ؛ لذلك يجب أن نعتبر مِن تجربة الحضارة العربية ، ونعتمد في حضارتنا الجديدة على مقوماتنا الخاصة ونزعاتنا الأصيلة .

ولاشك أن التراث اليوناني هو السبب الأول في عجز كثير من العلوم العربية عن وضع أبحاث مبتكرة ، وأنه ما من فرصةٍ سنحتْ للعربي لأن يفكر تفكيرًا حرًّا بعيدًا عن مؤثرات أفكار اليونان ، إلا قادته إلى خلق أفكار جديدة وذلك يحثنا بالطبع إلى أن نعلم أن الخطوة الأولى للازدهار والنهضة هي إعطاء عقولنا الفُرصَ

الكاملة لنفكر تفكيرًا طليقًا خاليًا من ضغط أي فكر غريب عليها .

ومن المتعذر على الشرقي الذي يسمحُ لنزعات الغربِ أن تسود تفكيره أن يجدد في عالم الفكر ؛ لأن طغيان ثقافةٍ على ثقافةٍ تعارِضها ؛ معناه إزهاقُ روح هذه الثقافة وإخماد قواها الخالقة .



(٤٠)

« العرب والحضارة الأوربية »

محمود محمد شاكر[1]

[تعليقًا على محاضرة (الغذاء العقلي والروحي للشباب) للدكتور طه حسين] :

ليس في القُرَّاء الذين يعرفون الدكتور طه من يجهل أن أول ما يتكلم به الدكتور إنْ هو إلا أن يجعل مردَّ كل شيءٍ إلى يونانٍ ومدن يونان . فلاشك إذن في أن أول نظامٍ عرفَ الغذاء العقلي والروحي للشباب ، إنما كان في المدن اليونانية والحضارة اليونانية والعقلية اليونانية . فهذا شيءٌ مفروغٌ منه قد جعله الدكتور طه مذهبًا لا يحيد عنه وأسلوبًا لا يسلك غيره .

حدَّد الدكتور طه ألوانَ الغذاء الروحي والعقلي الذي يجب أن يُقدَّم للشباب فجعله مُركَّبًا من ثلاثة عناصر : العنصر المنحدر من تاريخ مصر القديم الفرعوني وهو الفن ، والعنصر المتغلغل من مصر الإسلامية وهو الدين والأدب والفن العربي الإسلامي ، والعنصر المتلبس بحياتنا الحاضرة منذ اتصلنا بغيرنا من الأمم التي نتعاون معها أو ننافسها وهو العنصر الأوربي الجديد . عرض الدكتور طه للعنصر الإسلامي ودعا إلى العناية به لأنه أصل المدنية ، ولكن الدكتور طه بعد أن تكلم عن الاجتماع العربي والإسلامي الذي عاشت عليه الأمةُ المصرية هذه الأجيال ، ولم تجد به بأسًا - كما يقول - عاد فاستدركَ عليه بقوله : (بشرط أن يتابع تطورَ المدنية الحديثة) .

فأنا والدكتور طه وكل عربي قد دربَ بالحضارة وجرَّبها يعرف أن البناء الاجتماعي هو أصلُ المدنية ، وأن الاجتماع إذا صلح استطاعت كل القوى أن تعمل

---

(١) مجلة الرسالة ١٩٤٠. العدد ٣٤٤، (ص٢٢٢-٢٢٤) .

في بناء الحضارة بعقائدها وآرائها وإيمانها وفلسفتها ؛ فإذا أردنا أن نجعل النظام الاجتماعي الإسلاميّ في العمل والتشريع والسياسة هو النظام ، فمن الخطأ الذاهب في الفساد أن نُخضعه لتطور مدنيةٍ أخرى قد بُنِيَ اجتماعها على المسيحية في التشريع والسياسة والأخلاق . فمصرُ والشرق الإسلامي إذا أراد أن ينهض فلابد له - كما قال الدكتور طه - أن يستمد نهضته من أصول الاجتماع الذي يربطه به التاريخ والدم والوطن واللسان والدين والوراثة ، وإذا سايرَ فإنما يساير في فكرة مطلقة وهي « النهضة والحضارة والمدنية الإنسانية » على الطريق الذي يوافق طبيعة هذا الاجتماع ، أما المدنية الحديثة فقد بُنيت على غير ذلك وقد تطورت على أصوله .

وليس بعد خطبة الملك جورج ملك الإنجليز ما يدَعُ موضعًا للشك ؛ فقد خطب يوم ٢٥ ديسمبر ١٩٣٩ في الاحتفال بعيد ميلاد المسيح - صلوات الله عليه - فذكر الاتحاد الإنجليزي الفرنسي للحرب ضد ألمانيا النازية فكان مما قاله في خطبته :

« إني أومن من أعماق قلبي أن القضية التي تربط شعوبي معًا وتربطنا بحلفائنا المخلصين الأمجاد هي (قضية المدنية المسيحية) ، وليس ثمة قاعدة أخرى يمكن أن تبنَى عليها مدنيةٌ صحيحة » . ونحن ننظر إلى المدنية الأوربية هذا النظر ، وكلامُ الملك جورج هو مِن أصدق التصوير لحقيقة الحضارة الأوربية في نظر كل باحث نصراني أو يهودي أو مسلم . فإذا أردنا أن نتابع تطورَ هذا الضرب من المدنية بتبديل اجتماعنا الذي دعا إليه الدكتور طه في حديثه ليطابقه ، فكأنما ندعو إلى « تنصير الإسلام » وما أظن الدكتور طه يرضى أن نصير إلى هذا المصير .

والعجيب بعد ذلك أن يذكر الدكتور طه العنصرَ الثالث وهو الحضارة الأوربية فلا يدعو إلى الأخذ بشيء منها دعوةً صريحة إلا في الذي يتصل بالخُلُق إلا أن أخلاق المدنية الأوربية قد استعلنت جميعها في هذا البغْيِ المتفجّر في الحرب ، وإن أردنا أن نأخذ - أي أن نقلد - فلنأخذ من تاريخنا ومن ديننا ومن أخلاق رجالنا ؛

مِن الذين استطاع أحدُهم أن ينكر على عمر بن الخطاب أمير المؤمنين ويقول له : « اتقِ الله يا عمر » فيقوم رجلٌ يستأذن عمرَ في أن يأمرَه فيه بأمره ، فينهاه عمر ويقول : « مَهٍ[1] ، فلا خير فيكم إذا لم تقولوها لنا ، ولا خَير فينا إذا لم نقبلْها منكم » .

فالرجولة هنا ليست أن يقول الرجلُ ، ولكن أن يتقبل صاحبُ السلطان هذا القول بالخضوع والرضا . فهل فينا من يقبلها يا دكتور طه ؟ أو في النفاق الأوربي المتلبس بالرجولة طبقًا للمنافع في أكثر أمره إلا من عصمَ الله؟ .. لا أدري !



(١) اسم فعل بمعنى اكفُفْ .

(٤١)

الصحافة والأخلاق

بين الدكتور طه حسين والدكتور هيكل

جرى السجال بين الدكتور طه والدكتور هيكل على صفحات (كوكب الشرق) و(السياسة) مايو ١٩٣٣ عن الصحافة ودورها في المجتمع ، ودور الصحافة الساخرة والكاريكاتيرية .

وعارضَ الدكتور هيكل هذه الصحافة وكشف عن مدى خطرها الاجتماعي . قال : « الصحف أو طائفة منها هي سبب الأزمة الأخلاقية ، واتخاذ هذه الصحف أسلحةً للنضال السياسي ، وإفساد ذوق الجماهير إفسادًا يجعله يُقبل على ما يُنشر من غير الدعاية السياسية هو الذي جعل الأزمةَ الأخلاقية تُسرع ، ومرضَها يستفحل ، وداءها يستشري ،ولو أن هذه الصحف رجعت إلى حِمَى القانون ولم تمتد إلى حياة الناس الخاصة ولم تروِّج لكثير من الفساد لما كانت هذه الأزمة الأخلاقية .

إن تشجيع هذا النوع من الصحافة جنايةٌ على الأخلاق ، لعلَّ أكبر ما جنى على قصد هذه البلاد خلال عشر السنوات الأخيرة الاستهانةُ بالأخلاق ، واتخاذ الأسلحة للظفر أيًّا كانت هذه الأسلحة ، وبالغةً ما بلغت جنايتها على الأخلاق . أيُّ جنايةٍ على الأخلاق أكبرُ مِن أن تقومَ سائرُ الصحف بتناول حياة الناس الخاصة في منازلهم وبين أهليهم لتذكُرَ لك أن بنتَ فلان خُطبت أو لم تُخطب ، وسارت مع فلان أو لم تَسِرْ ، ثم تردف ذلك بأخبار كلها الخلاعة والمجون .

ما كنتُ لأرضى لصديقنا الدكتور طه أن يكون المدافع عن الصحف الهزلية وما يُنشر فيها يُفسد الأخلاق لغير شيء إلا لأن هذه الصحف تدافع عن سياسة الحزب

التي يدافع عنها ، إن اتخاذ هذه الصحف أسلحةً للنضال السياسي وإفساد ذوق الجماهير إفسادًا جعله يُقبل على ما يُنشر في غير الدعاية السياسية هو الذي جعل الأزمة الأخلاقية تُسرع ومرضُها يستفحل .

انتشرت هذه الصحافة التي تنال من كرامات الناس وأعراضهم انتشارًا مزعجًا ؛ فبعد أن كانت مقصورةً على مجلتين أو ثلاث ، أصبح يظهر منها كل يوم مجلة ، وأصبحت تَلْقَى من إقبال الجمهور الساذَج الذي أَلِفَ هذا النوعَ من الكتابة ما أصبح خطرًا داهمًا على الأخلاق وعلى العقول .

« هذه الصحف ليست أقل خطرًا ولا أفتك بأخلاق الأمة من المخدرات »

(جريدة السياسة : مايو ١٩٣٣)



(٤٢)

« فلسفة ابن خلدون »

ردُّ عمر فرُّوخ والسيد محب الدين الخطيب

صدر كتاب « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » للدكتور طه حسين ، وترجمه من الفرنسية إلى اللغة العربية محمد عبد الله عنان ، وأثار الكتاب انتقادات كثيرة حول منهجه وأسلوبه .

نقدُ الدكتور عمر فرّوخ[١]

أليس من دواعي الأسف أن يعرف الغربيون فضلَ ابن خلدون قبل أن يعرفه الشرقيون أنفسهم ، ولكن الذي يؤسَف له حقًّا أن يقوم بعض الشرقيين يَحُطُّون من قدر ابن خلدون بعد أن جهدَ الغربيون كل جهدٍ في نشر فضائله وإظهارها ، وإذا لم يكن ابنُ خلدون مؤرخ الحضارة الإسلامية العربية فهو بلا منازع واضعُ أسس تاريخ تلك الحضارة وواضعُ الأسس التي يجب أن يقوم عليها علم التاريخ عمومًا . أما الدكتور طه حسين فهو أبدًا مترددٌ بين المفهوم وغير المفهوم ، والمتحول والثابت ، والممكن وغير الممكن ، لم تره في كتابٍ إلا داعيةً للتشكك ، ولا في مقالةٍ إلا آخذًا بالظن ، لم يُثبت في حياته شيئًا ، بل كان ينفي ما يُثبت بنفسه !!

السيد محب الدين الخطيب

يقول الأستاذ العلّامة محمد الخضر التونسي عن هذه الترجمة التي كتبها الدكتور طه حسين إنها مملوءة بالفضائح ، وفي مقدمة ذلك أن طه حسين يكذِّب ابنَ خلدون فيما أتى عليه من بيان الكتب التي درسَها في حداثته وصباه ، وهذه هي الطريقة التي توصَّل بها الأستاذ العلّامة طه حسين إلى تكذيب ابن خلدون .

---

(١) عمر فروخ : فلسفة ابن خلدون ، بيروت ١٩٤٢.

يقول ابن خلدون إن من الكتب التي درسها في صباه كتابًا اسمه (مختصر ابن الحاجب في فروع المالكية) والدكتور طه حسين لم يسمع باسم هذا الكتاب ولكنه سمع باسم مختصر ابن الحاجب في الأصول، وعلى ذلك يجب أن يكون مختصرُ ابن الحاجب في الفروع غيرَ موجود في الدنيا، ومِن ثمة يجب أن يكون ابن خلدون كاذبًا. إذ لو كان صادقًا لعرفَ ما عرفه طه حسين من أن مختصر ابن الحاجب في الأصول لا في الفروع، أرأيت كيف اكتشف طه حسين أن ابن خلدون جاهلٌ كذاب! ولكن طه حسين كان سَيِّئَ الحظ في هذا أيضًا كدأبه في كل ضربات مِعْوَله التي ينحى بها على جدار الإسلام وسور الحضارة العربية التي لا تموت، وكأني أسمعُ صغار التلاميذ من أتباع الإمام مالك بن أنس سواء كانوا في جامع الزيتونة أو في الجامع الأزهر، ينادون طه حسين فيقولون له: على رِسْلك يا أستاذ؛ فإن لابن الحاجب مختصَرَيْن أحدهما في الفروع والثاني في الأصول، وقد سمعتَ بأحدهما وغاب عنك الآخر في جملة ما غاب عنك وهو كثير، قال ذلك الفاضل التونسي: «إن مختصر ابن الحاجب الفرعي بلغ من الشهرة المكان الذي لا يُجهل حتى عند صغار التلاميذ، ومنه استمد الشيخ خليل بن إسحق مختصره (الذي يقرأه اليوم عشرات الألوف من الطلبة) وله عليه شرحٌ شهير يُعرف بـ«التوضيح» يعتمده شُراح المختصر ويُحيلون عليه في فهم أغراض الشيخ خليل.

ولو كان هذا الدكتور الجريء متمرنًا على طرق التحقيق، ومستأنسًا بأساليب البحث المأمونة العواقب، لتأنَّى كثيرًا قبل أن يهجم هذه الهجمة الخائبة المخزية على طود عظيم في الإسلام كابن خلدون، ولَدفعته السليقةُ السليمة إلى مراجعة كتاب (كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون) على الأقل وهو من الكتب التي يجب أن تكون دائمًا تحت اليد ليرى ما جاء فيه عن مختصر ابن الحاجب؛ لأن الهجومَ بلا سلاح على مثل هذا البطل الكبير ليس من الحيطة في شيء».

(٤٣)

دور العرب في النهضة

بين « فيليب حتّى » و« كرد علي »

كتب فيليب حتّى مقالاً عن الأدب العربي الحديث في دائرة المعارف الأمريكية (طبعة ١٩٤٨) فقال :

« إن قادة الحركة هم في الغالب نصارى من لبنان ، تعلّموا وقبسوا الإلهام في مدارس المبشرين الأمريكيين ، وذكر ناصيفَ اليازجي وبطرس البستاني ، ولويس شيخو ، ويعقوب صرُّوف ، وجرجي زيدان ، وأمين الريحاني » .

* * *

فردَّ عليه الدكتور (ح.م.) في مجلة الثقافة فقال[1] :

« هذا هو الأدب الحديث في عرف الأستاذ الكبير ، وهذا هو ما تفضَّل به ليسجِّلَ في دائرة معارف ستبقى عشرات السنين مرجع الملايين عن الأدب العربي الحديث ، أين جمال الدين الأفغاني ، ومحمد عبده ، أين البارودي ، وشوقي ، وحافظ ؟ أين أحمد أمين ، والعقاد ، والمازني ، الزيات ؟ أين الرصافي ، والزهاوي ، أين العشرات من منشئي الأدب العربي الحديث؟!! ».

* * *

وقال الأستاذ محمد كرد علي :

« إن من أغرب التمويه الذي وقع لهذا الكاتب أن نصارى لبنان وسوريا هم الذين بعثوا النهضة العربية ، فزعموا أن لبنانَ سبق مصرَ إلى التمدن ، وأنه هو الذي علّمها ومَدَّنَهَا ، مع أن مصر تقدمت لبنانَ إلى العلم بنحو جيلين ، والدليل أن مدارس الطب واللغات والترجمة والإدارة والمصانع والهندسة في مصر أُنشئت قبل

---

(١) الثقافة ١٨ أبريل سنة ١٩٤٩م .

إنشاء الجامعتين الأمريكية واليسوعية في بيروت بأكثر من خمسين سنة ، وما كان في لبنان ولا في سورية وفلسطين قبل أن تنهض مصر مَن يقيم للعلوم المادية وزنًا ، وبينما كانت كتبُ الطبِّ والزراعة والحيوان والنبات والكيمياء والفنون الحربية والتاريخ والجغرافيا وغيرُها تتناقلها الأيدي في العالم العربي ، وهي من تعريب المصريين الذين تعلموا في أوربا ، كان ابن لبنان لم يصل إلى أكثر من السواعية »[1] .



(١) مجلة المجمع العلمي العربي ص٦١٧، م٢٣ .

(٤٤)

أوكار الرجعية وأوكار التغريب

بين سلامة موسى ومحب الدين الخطيب

قال محرر جريدة كوكب الشرق :

(أوكار الرجعية) هو عنوان مقالة طويلة أثبتها سلامة موسى في مجلة (المجلة الجديدة) تعرَّض فيها لثلاثة من فحول الكتاب المُجيدين : وهم الأساتذة الأجلاء : السيد رشيد رضا ، السيد محب الدين الخطيب ، والسيد مصطفى صادق الرافعي ، ناسبًا إليهم أنهم أوكار الرجعية في مصر ؛ لأنهم غيورون على تقاليد دينهم الحنيف ، ويدافعون عن فكرة الاحتفاظ بالقديم الثمين الذي هو ميراث الآباء والأجداد ، والسبب الذي وصل بين أمجادهم التليدة والتاريخ الحديث . ونحن لا نتطوع بالدفاع عنهم ؛ فكلهم كُتاب مبدعون ومنشئون مجيدون ، ذوو أقلام كللت ناصية البيان ، وبرزت في حقل الكتّاب ، ولا نحن في حاجة إلى التذكير بمن هو سلامة موسى الذي اشتهر بأنه نزّاع إلى التهديم والتدمير . (كوكب الشرق)[١] .

السيد محب الدين الخطيب[٢]

ماذا يريد سلامة موسى؟ وما هو مذهبه ؟!

إنه يريد أن يطوي بساطَ الدين الإسلامي في مصر ، وأن تقوَّض عقائد التوحيد والإيمان ، وتبطل الشريعة الإسلامية ، وتسقط تكاليفُها ، وتنهار أحكامها ، ويُعدَل عن كل هذا إلى المجتمع المطلق ، وهو يقصد بهذا أن تستن مصر من أقصى الحرية الاجتماعية المفرطة سَننًا لها مصطنعًا بدلاً مِن سنن الإسلام وحدوده ، وأن يحل الاستهتار محل الآداب والفضائل ، وهو يسمِّي هذا : « الأدب المكشوف » ، وأن

---

(١) كوكب الشرق ـ ١٩٣٠.

(٢) ٢٠ فبراير ١٩٣٠ ـ مجلة الفتح م٤ .

يسير المصريون بقضّهم وقضيضهم نحو الحضارة الأوربية يغترفون منها ما يلقونه اغترافًا مطلقًا بلا قيدٍ ولا شرط .

مذهب سلامة موسى في التجرد والانسلاخ والانخلاع مذهبٌ ظاهر لم يفتأ يبشر به بكل وسيلةٍ مستطاعة ؛ فهو يقول : « إن الالتحاق بأوربة على هذا الوجه هو المنجاةُ الوحيدة لمصر من ربقة العهدِ الحالي (يعني الإسلام) ، والموصِّل الوحيد لها إلى عهد الحضارة الصناعية » . فهو لا يطلب إصلاحًا اجتماعيًا ضمن المجتمع الإسلامي ، بل هو يطلب التقويض لهذا المجتمع تقويضًا كاملاً ، والالتحاق بأوربا التحاقًا كاملاً ، وهو يودُّ أن يَلزم أهلُ مصر إجابة دعوته لتعتدل كفتا الميزان ، الأولى : في أنقرة ، والأخرى : في القاهرة .

وهو لا يرى في الشرق فضيلةً ، ولا يرى المشارقة أهلاً للحياة ، ما داموا يبغون الاعتصام بشرقيتهم وإسلامهم ، وهو آخذٌ بنصرة مصطفى كمال ، لا حبًّا للترك ولا رحمة بهم ، وإنما هو مكْبِرٌ معظِّم للنواحي التي أتاها الكماليون مناقضة للإسلام والشرع الحنيف ، وهو مبجِّل محترِم « لأمانِ الله » لأنه يعطف على أهل أفغانستان المسلمين الشُّمِّ الأنوف ، وليس ذاك منه حدبًا على تلك البلاد التي أنجبت حكيم الشرق وموقظ المسلمين جمال الدين ، وإنما هو كان يتمنى النجاح لسيرِ « أمان » على منوال مصطفى كمال . وهو نصيرٌ لحركات التجديد الهدّامة في مصر خاصةً والأقطار الإسلامية الأخرى عامة ، حيث بدت طلائع هذه الحركات ، وليس ذلك غيرةً منه على شيء من الإصلاح ؛ إذ هو يرى الهدم والتقويض حتى الأساس ، وإنما هو يغار على هذه الحركات وينصرها اعتقادًا منه أن كلّ حركة تُضعِف من بناء المجتمع الإسلامي تؤول في النهاية إلى الغاية التي يتوخاها هو ، بل هو على رأي (زويمر) رأس المبشرين العاملين على إسقاط الإسلام ، من أن السبيلَ الأهونَ والأيسَرَ إلى ضعضعة هذا الدين تسليطُ الملاحدة من أبنائه عليه حتى يخرب بأيديهم ،

وزويمر مِن أنشط العاملين على هذا ، هو و(موط) رئيس المؤتمر التبشيري الكبير ، وفي معرض البرهان على صحة دعواهما يقولان : إن باريز تضارع مكة ، في أن الأولى أصبحت مَهوَى أفئدة شبان المسلمين اللادينيين ، كما أن الأخرى مَهوى أفئدة المسلمين الطاعنين في السن .

فأنت ترى أن سلامة موسى يدعو إلى مذهبٍ عقيم ، من جهتين كبيرتين يتبين لك هذا ؛ فهو يجهل الإسلام ونظمه وأحكامه في الإخاء البشري ويجهل ما في النظام الإسلامي الاجتماعي من قوة ومناعة إذا أخذ المسلمون بهذا النظام أخذًا صحيحًا ، ويجهل فوق هذا أنه لم يسبق في التاريخ إلى هذه الساعة أنَّ أمةً من الأمم استطاعت أن تنخلع عن مزاجها ونفسيتها وتاريخها ودينها وتندمج في نظام حضاري آخر غريب عنها ، ثم هو في دعوته إلى الهدم لا يُبيِّن المواضع ، بل هو يطلق دعوته إطلاقًا ، ومن جهةٍ أخرى أنه في دعوته للالتحاق بأوربة واصطناع حضارتها والتخلُّق بأخلاقها والتأدُّب بآدابها يجهل أن الحضارة الأوربية التي يدعو إلى الدخول فيها والتديُّن بعقيدتها والتي يخصِّص تسميتَها بالحضارة الصناعية ، ليست عند التحليل مُركبةً من العنصر الصناعي الحديث المستجد منذ نحو مائتي سنة فقط ، بل هي مؤلَّفة من غير ذلك أيضًا ؛ فهناك العنصر الديني المسيحي ، وهناك العنصر الثقافي بأوسع معانيه ، فهو العنصر الثقافي الأوربي العام ، العائد إلى كل أمة من الأمم الأوربية ، فكيف يتعامى عن هذه الحقيقة فينكر على المسلمين دينهم الإسلامي في الشرق من حيث هو يدعوهم إلى دينِ غيرِه في الغرب في حضارةٍ من أهم عناصرها الدِّينُ ؟!



(٤٥)

ما كان لبنان معلماً للعرب

بين أحمد زكي باشا ومجد الدين ناصف

كتب مجد الدين حفني ناصف مقالاً[١] يوجّه فيه التحية إلى الآنسة « مَيّ » بمناسبة اختيارها رئيسة للمجمع الصحفي ، فذهب في القول وأسرف ، وحاول أن ينسب إلى لبنان أوّلياتٍ كثيرة منها حروف الطباعة العربية ودائرة المعارف العربية ، وإنشاء الصحف اليومية ، والمجلات العلمية ، وترجمة الروايات وأجواق التمثيل وإدخال الرقص والغناء .

وتصدَّى أحمد زكي باشا (شيخ العروبة) للرد عليه في جريدة الأهرام اللبنانية الأصل ، فقال :

أحمد زكي باشا

« ما كان لبنان معلمًا لمصر »[٢]

« إلى الآنسة مَي ، هل أعجبكِ ذلك الكلام المرصوص ؟ أراد أن يتغنى بمناقبكِ فأساء إليكِ وإلى بلادكِ وقومكِ باتخاذكم جميعًا وسيلةً للإساءة إلى التاريخ وتشويه الحقائق ، ثم إلى طعن قومه وبلاده بالزور والباطل ، نَعَمْ للبنانيين أفضالٌ ، أنا أول من يعرفها ويشهد بها ، ولكنها لم يكن لها وجود في أول عهد النهضة المصرية وفي جميع مناحيها ، بل بالعكس كانت مصر هي التي ربَّتْ أبناءَ لبنان فعادوا لها بتقييمها فيما بعد أي في عصر إسماعيل . ولما كان ما قاله الكاتب لا ينطبق على الحقيقة من حيث مبدأ النهضة المصرية وجميع مناحيها كان من الواجب التقويم والتصويب .

فقد أساغ لنفسه أن يتوهم أن لبنان هو المعلم الأول لمصر في كل مناحي النهضة الحديثة ، ولماذا؟ لأن رجلاً من رجال الأموال (يوسف شكُّور) رسا عليه المزاد في أيام محمد علي من أجل التزام كمرك الإسكندرية . ثم لأن محمد علي أرسل إلى أوربا ثلاثة من أولاد المسابكي (إلياس ويوسف وسامي) فعادوا ، وكانوا أول من

---

(١) الأهرام ١٢ أكتوبر ١٩٢٨ .

(٢) الأهرام ١٥ أكتوبر ١٩٢٨ .

أنشأ حروف الطباعة العربية في بولاق .

هذه دعوةٌ ملفقة لا دليل عليها ، بل هي منقوضة ولا أساس لها ؛ فليس هناك برهان أو شبه برهان على إرسال أبناء المسابكي لأوربا ، وعلى فرض أنهم سافروا بمال مصر ، ومن خير مصر ثم عادوا إلى مصر ، فليس لعاقلٍ أن يزعم أنهم أول من أسس المطبعة ، وتلك مجازفة ساقطة . ثم ماذا ؟ لأن قسيسًا اسمه (يوسف) لا يعرف غير الطليانية ترجم قاموسًا صغيرًا إلى العربية ، فإذا بهذا القسيس يتقمص (في نظر الأستاذ مجد الدين وحده) ترجمانًا لمحاضرات الطبيب كلوت بك . ثم ماذا ؟ لأن أحمد فارس (لا تضحكي يا أرض ولا تهزأي يا سماء!) قد نقل جريدة الوقائع المصرية من التركية إلى العربية . ذلك لم يحصل ، وعلى فرض حصوله فهل يكون هو لهذا السبب : المعلم الأول لمصر ؟! ثم لماذا ؟ لأن المعلم بطرس البستاني قد حظي بنظرةٍ من نظرات إسماعيل ، وببدرات من أموال مصر ، فشمَّر عن ساعد الجد والإقدام لعمل مشروع ضخم وهو (دائرة المعارف) ، ولكن مات إسماعيل ومات البستاني وابنه وابن ابنه ، والمشروع لا يزال مبتورًا ، وعلى فرض إكماله ، فهل يكون البستاني لهذا السبب المعلمَ الأول لمصر ؟ ثم ماذا ؟ ما عسى أن يكون ظنُّ العقلاء بذلك التخليط الذي جعل الأرمنِّي (أديب إسحق) ، والمالطيّ (جميعي صَنُّوعة وهو أبو نضارة) ، والدمشقي (أبو خليل القبّاني) من مواليد لبنان ، وفوق ذلك من أساتيذ مصر في نهضتها الحديثة ؟!!

إنني أقف عند هذا الحد ، راجيًا من صاحبي وابن صاحبي أن يبادر إلى الرجوع للحق . لاسيما فيما جرى به قلمه فكان فيه بلية (البلاوي) إذ أخرجه من دائرة الذوق ، فجعله هو أيضًا (يُخرج الذوق من مصر) وهو لا يدري! بل فلننظر إلى ما قاله بفمه وكَتَبَهُ بِقَلَمِهِ في تحية الآنسة النابغة إنها : « بين الأوانس يتيمةٌ في عقد

الشرق تَحَلَّى بها صدرُ مصر » هكذا هكذا ! فهل ضاقت لغة العرب الواسعة في وجهك يا بن أخي حتى جعلتَ خاتمتك زيّ بعضها ؟! لكنني أسارع لإدراكك وإسعافك ، فأهذِّب عبارتك بكلمة واحدة يكون في شأنها إرجاع الذوق إليك وإلى مصر فأقول : « إن الآنسة مي هي ـ جوهرة فريدة ـ في عقد الشرق تحلَّى به جيدُ مصر » ، وهكذا نصطلح كلنا ، ويرضى الله عنك وعن تلميذ أبيك .



(٤٦)

الجامعة والفكر الحر

بين توفيق الحكيم ومحب الدين الخطيب

قال توفيق الحكيم في بحث له نشره عام ١٩٣٧ : « كان المفهوم عند إنشاء الجامعة المصرية أن يقام في مصر هيكلٌ للفكر الحر يُعنَى بشئون القلم والفكر مطلَقةً من كل قيد ، فإذا كانت قُبَّةُ الأزهر تُظِلُّ تحتها القلب الحارّ العامر بالإيمان ، فإن قُبَّةَ الجامعة يجب أن تُظِلَّ تحتها العقل الحر مجردًا من كل اعتبار » .

محب الدين الخطيب

الجامعة المصرية وكلُّ جامعة في الدنيا مطالَبة في البيئة التي نشأت فيها بأمرين اثنين : **أولهما** : أن يتنزه القائمون بها عن كل مَوْجِدةٍ نحو دين البلاد ومقدساتها وحقوقها ؛ فلا يتخذون من البحث العلمي وحرية الرأي وسائلَ لتوهين رابطة النشء المثقف بدينه وقوميته ومقدساته ، لاسيما إذا كان دينُهم صديقًا للعلم وداعيًا إلى الحق وآخذًا بيد المعرفة ينشطها ويرفع مقامها .

وفي مصر أناسٌ نعرفهم بأعيانهم ، ويُعرَفُ أتباعُهم بسيماهم ، لا يفتأون يعملون على توهين رابطة النشء بالدين وتهوين أمره عليهم وتشكيكهم فيه وتنفيرهم منه ، وما فتئوا يحاولون إقناعهم بأن الحقائق تخالفه ، وأنه وقفَ حَجَر عثرةٍ في طريقها . والواقع أنهم لم يتحرروا من مؤثرات بيئتهم إلا ليتدثروا بمؤثراتٍ أجنبية عنهم ، ولم تتحرر أفكارُهم مِن قيود التقاليد الإسلامية إلا ليصفدوها بأغلال وتقاليدَ أخرى غريبة عنهم ، فسَدَنة هيكل الجامعة يجب أن يحرصوا على أن يُعرفوا في أمتهم بأنهم مجرَّدون من الضغن لمقدساتها ويجب أن يتنزهوا عن أن تُحفظ عنها كلمةٌ أو حركةٌ تدل على أن لهم هوًى يميل بهم إلى جهة معينة ، وبصبغهم بلونٍ يُعرفون به ، أما الذي يُقنع أمته في كل أدوار حياته بأنه منغمس في هذا الهوى إلى أذنيه ، مصطبغ

باللون الخاص الذي يجافي به الإنصاف والاعتدال ، ولا يغسل وجهه منه ، فليعذر الناسَ إذا اعتبروه من أعداء الحقيقة لا من سَدَنتها وأنصارها .

ثانيًا : الأمرُ الذي نطالب به الجامعةَ أن تقوم بمهمة البعث لعناصر هذه البيئة ، وأن تجدد حياتها المعنوية ؛ فالجامعات الإيطالية تنحو اليوم بالفعل نحو إحياء مجد الرومانيين وإقناع الطلبة الجامعيين بأن مِن واجبهم إكمالَ سلسلة التاريخ التي ابتدأها قياصرة روما .

والجامعات الألمانية تعلم أن لها وظيفةً روحية لا تتنافى وطبيعتها نحو حقائق العلم ، إن لمصر مكانةً في المجتمع الإسلامي والقومية العربية ، ومِن شأن ذلك أن يكون الجيلُ القائم الآن في مصر والأجيال التي ستخلفه حلقاتٍ في سلسلة التاريخ الإسلامي ؛ وهي لا تكون كذلك عن جدارة واستحقاق إلا إذا اعترفت الجامعة المصرية بأنها الهيكل العلمي والثقافي لبلادٍ إسلامية عربية ، وإن من واجبها للإسلام - الذي هو دينُ المصريين وللعربية - التي هي لغة المصريين - أن تحمل لواء محاسنها وأمجادها كما تحمل لواء العلم المجرد والعقل الحر والفكر المطلق ، وإن هذا لا ينافي هذا ، ومن زعمَ أنه ينافيه فهو غشاش ، وكما أن الإسلام لا يقف في طريق العلم في مصر ولا في غير مصر ، فيجب على هيكل العلم في مصر أن لا يقف في طريق الإسلام ، نريد نشءًا مثقفًا عالمًا ، ولكننا نريده نشأً مسلمًا عربيًّا ، وكلما أبطأ القائمون على أمر الجامعة في فهم هذه الحقيقة تأخروا بها عن أن تأخذ مكانتها التي تستحقها وكانوا بذلك مسيئين إلى وطنهم .



(٤٧)

كتاب « الفكر العربي بين ماضيه وحاضره »[١]

تأليف : سامي الكيّالي ، نقد : توفيق الريماوي

يذهب المؤلف في هذا الكتاب إلى أن سنة ١٣٣ هـ أي تاريخ قيام الدولة العباسية هي بدء عهدٍ جديد في تاريخ الأمة العربية ، إذ بدأ أبناؤها يُبدون حظًّا غير قليل من الاشتراك في تلقي الفلسفة والعلم .

وهذه العبارة من المؤلف تكرار ممل لنظريةٍ شفوية فاشلة حمل وزرَها في أول الأمر الذين أرّخوا التاريخ العربي من غير العرب ، والذين شوَّهوا تاريخ بني أمية الزاهر ، وكالوا المدح جُزافًا للعباسيين الذين قامت دولتهم على أكتاف الأعاجم ولحسابهم .

ولقد قام التفضيل على أساس، أن العباسيين ـ في زعمهم ـ سَوَّوْا بين العرب وغيرهم ، ثم جاء في العصور الأخيرة هؤلاء المستشرقون ينعقون ببدعة الحضارة والفكر اليوناني ، ففضلوا العصرَ العباسي بها على العصر الأموي ، فأيّدهم أذيالهم من حَفدة الشعوبيين في هذه الخرافة ، واعتبروا أزهى عصور الفكر العربي عصرَ ترجمة آثار اليونان في عهد العباسيين .

ويا ليت المؤلف وقف عند هذا الحد من الإساءة للعرب والفكر العربي بتشويه تاريخهم ، بل استمر في تلك الإساءة حتى جعل حظَّ العرب من تاريخ الفكر ـ كما لقنه أساتذته أيضًا ـ أنهم كانوا مجرد نَقلَةٍ للفكر اليوناني إلى أوربا الحديثة ، إلى غير ذلك من العبارات التي تجعل العربَ كأنما خُلقوا لا لشيءٍ إلا لينقلوا الفكر الذي هو يوناني أي أوربي قديم إلى أوربا الحديثة ؛ فهم لم يزيدوا في نظره ونظر أساتذته عن أن يكونوا نقلةً ووسطاء .

---

(١) كتاب الفكر العربي بين ماضيه وحاضره : سامي الكيالي القاهرة ١٩٤٣ .

أما العالَمُ الكامل الفاضل الذي جاء به العرب ممثَّلاً في قرآنهم وشرائعهم ولغتهم وتاريخهم المجيد ثم تصدقوا به على هذه الدنيا ، فقد أسقطه من الحساب ، والذين نقلوا هذا الفكر اليوناني ليسوا من العرب .

أما العرب الخالقون المبدعون المنفردون هداةُ العالم ، فهم أعلى وأسمَى من أن يكونوا وسطاء لليونان ، فلقد اكتفوا بالوساطة عن الله تعالى .

وخلاصة هذا الكتاب هي إلغاء الفكر العربي بعد ادِّعاء وجوده في أول الأمر ، واعتباره موضوعًا للبحث ؛ فالمؤلف الذي لا يعترف صراحةً ولا تلميحًا بقيمة هذا الفكر العربي يعتبره في نواحٍ كثيرة ليس شيئًا قائمًا بذاته ، بل هو مجرد وسيط ، ممتد بين العصور لنقل فكرٍ آخر له كلّ القيمة عنده في ذاته وصفاته ، ثم هو يستخف بشأن الفكر العربي في الصدر الأول باعتباره إياه فكرًا « في دور الطفولة » .

مع أن الفكر العربي كان قد بلغ في هذا العصر كمالَه ، وأن العرب خرجوا من آفاقهم الواسعة المضيئة ليُعَلِّموا أهلَ تلك القارات والحضارات ويدعوهم إلى حياةٍ عادلةٍ رشيدةٍ عَجَزَ فلاسفتهم من أمثال أفلاطون صاحب الجمهورية ومَن جاءوا بعده عن تحقيقها .



(٤٨)

الإسلام والمجتمع

فريد وجدي وإسماعيل عبد النبي

الرد على « روم لاندو »

قال روم لاندو : « إذا كان كثيرون من الطلبة متمسكين بالمظاهر الخارجية ، فإن الدين لم يعد عاملاً مهمًّا في حياتهم أو يجدوا فيه فلسفة يمكن تطبيقها على الأحوال التي تبدَّلتْ وتغيرتْ ، بل إن كثيرين يَعُدُّونه الملجأ الآخر للمحافظة على التقاليد الدينية العتيقة والخزعبلات في الشرق » ، قال : « ولقد أعربَ لي الدكتور طه حسين عن ارتيابه الشديد في هل للإسلام نفوذ إنشائي ما في شباب اليوم ، مما يدل على أنهم يجدون أنفسهم في الهواء تمامًا حتى أنه يمكن القول بأن عجزهم الظاهري عن تكوين معتقداتهم الروحية أو مطامعهم ، كان نتيجةً مباشرةً لذلك » ، وقال لاندو : « ولكن في البلاد الإسلامية من السهل أن يصبح الدين والوطنية شيئًا واحدًا ، وإذا كان ليس من الصواب القول بأن الشبان المصريين ماديُّون ملحدون ، فكذلك ليس من الصواب القول بأنهم شديدو العناية بالأمور الروحية » ، وقال : « وهناك آخرون يشعرون بقلقٍ من جرّاء الميلِ بين معلمي الإسلام المصريين ، إلى التوفيق بين تعاليم القرآن الكريم والعلوم المادية والعقلية ، وهم يتساءلون : ألا يفقد الإسلام بذلك نفوذه بين كثيرين من أنصاره والمتمسكين به من القدماء دون أن يستقدم أنصارًا جددًا ؟ » ثم قال : لا يعتقد منصفٌ بأن مشكلة الشبان في مصر يمكن حلُّها دون إصلاحٍ روحي بعيد الأثر يتناول الشبان وزعماءهم السياسيين على السواء » .

* * *

رد العلامة محمد فريد وجدي

إن بحث « مستر روم لاندو » هذا يستدعي منه أن يعرف ماهيةَ الإسلام وكُنْهَ الأصول التي يقوم عليها ، وحتميةَ الغرض الذي يرمي إليه من قيادة النفوس في معمعان التطورات العقلية والاجتماعية .

الإسلام لا يفرض على الناس (فلسفةً) كلامية غير قابلة للتطور ، تتحجر

وتنحلُّ بمرور الزمان وتغيُّر الأحوال ، ولم يعيِّن لوضع هذه (الفلسفة) طائفة تستأثر بالسلطان الروحي على النفوس ، وتجمع بينه وبين السلطان المادي أو تتنازل عنه لبعض المتغلبين ، وتقوم حياتهم على قدم التصارع والنزاع ، ولكن الإسلام فرض على الناس أصولاً خُلقية وآدابًا نفسية ومبادئ حيوية ، هي أقصى ما يمكن أن يتخيله العقل من الإطلاق والسمو ، مُثلاً عُليا لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ، تؤدي الآخذين بها إلى السمو المادي والأدبي معًا ، تاركًا لهم حرية تكييف أحوالهم على موجبها ، مخليًا الطريقَ في وجوههم لجميع التطورات والانتقالات المعنوية والصورية .

تلك الأصول والمبادئ الأولية التي أخذت هذا التطور المعجز ، لا تزال حيةً سليمةً من التحريف ، مستعدةً لأن تثمر ثمراتها الطبيعية في كل عصرٍ بما يناسبه متى التُفِتَ إليها وعُني بالأخذ منها .

فلو كان للإسلام فلسفةٌ معينة غيرُ قابلة للتطور على مثال ما هو موجود منها في كل الأديان المعروفة ، لبقيتْ جماعتُه الأولية على ما كانت عليه في عهد مؤسسها الأول ، ولبادت تلك الجماعة تحت تأثير الظروف المختلفة وهي في حالة تحجُّر لا مخلص لها منه .

يروي « المستر روم لاندو » عن الدكتور طه حسين أنه يرتاب أشد الارتياب في تأثير الإسلام في نفوس الشباب تأثيرًا عمليًّا ، ولسنا نرى محلاًّ لهذا الارتياب بعد ما تبيَّن للخاص والعام أن الإسلام مجموعة أصول ومبادئ خالدة هي المثل العليا للإيصال إلى الحُسْنيَين مادةً ومعنًى .

لا أنه فلسفةٌ معينة أو مذهبٌ مقرر ، يُفرض على الناس فرضًا ، ولا يجوز لأحد أن يتخطّاه إلى غيره ، فإذا كانت هذه الشبيبة لا تستطيع تكوينَ عقائدَ لها في رعاية المثل العليا ، وتحت ظلال هذه الحرية ، ففي رعاية أية فلسفة قابلة للتحجر تستطيع

ذلك ، ؟ وإذا كانت تعجز عن تكوين معتقداتٍ لها تحت ضوء المُثُل العُلْيا فتحت أي ضوء تنتظر أن لا تعجز إذن ؟

لم يقل أحد في الإسلام منذ وُجد إلى اليوم ، وقد مضى عليه نحو أربعة عشر قرنًا ، إنَّ مذهبًا بعينه يجب الأخذُ به دون غيره ، أو إنَّ ما عمله الأوائل لا يمكن أن يُعملَ أكملَ منه ، فتُركت للعقول حريتها تصل إلى أرقى ما يمكن أن تصل إليه في حدود الأصول الخالدة ، وفي كل زمان بما يناسبه ، فهل نجد بأنفسنا هذه الحرية فنتخذ لها فلسفةً ونفرضها على الناس فرضًا !

هل مثل هذا القول يسهل وقعه على الأسماع في البيئات العلمية في العصر الراهن ؟. إن الأزهر الذي يوصف ظلمًا بأنه ملجأُ التقاليد العتيقة والخزعبلات الشرقية ليس فيه رجلٌ واحد يخالفني فيما أذهب إليه من هذا الرأي الذي قد يعتبره المستر روم لاندو مكفِّرًا في رأي أقطاب القديم في الأزهر .

وإني منذ أكثر من ثلاثين سنة أعلنتُ موافقةَ الأصول الإسلامية لأرقى أصول الفلسفة الأوربية ، وإني أسأل المستر روم : على أيِّ أساسٍ يؤكد أن الشبيبة المصرية تعجز عن تكوين معتقداتها ؟.

أيظن أن ذلك يكون لأن مئات من الآيات القرآنية تدعوها للنظر في الكون والكونيات وللتأمل في القوى العاملة منها والنواميس السائدة عليها ، دون أن تجد لها حدًّا تقف عنده ، أو تعيِّن لها مجالاً لا تتعداه إلى غيره ، ناهيةً إياها عن التقليد الأعمى والجمود على الموروثات ، مؤكدة لها أنها تؤجَر على ثمرة جهادها وإنْ أخطأت فيه .

إن كان لا مناص مِن أن يَتَّهم المستر روم الشبيبةَ الإسلامية بعجز ما ، فهي تعجز ـ وقد وصلت إلى هذا المستوى من العلم العصري ـ أن تتخيل أن الإسلام يصدها عن أي ترقٍّ علميّ أو فلسفيّ أو لا ينير لها طريقَها للوصول إلى أسمى عقيدةٍ كُتبت للبشر .

بقيت لنا كلمةٌ : يرى المستر روم لاندو أن الإسلام لا يصلح مقوِّمًا للنفوس إلا بعد إحداث إصلاح عظيم فيه ، وهو لم يذكر كلمة (الإصلاح) إلا لأنه تخيل أن الإسلام كسائر الأديان يقوم على فلسفةٍ مؤلفةٍ من آراء القدماء ومذاهبهم وشروحهم وتأويلاتهم ، فُرضت على عقول أهله فرضًا ، وحُرِّم عليهم النظر في أدلتها ، وفي مبلغ مناسبتها لأحوال الزمان والمكان ، وفي تعديلها كلما احتاجت إلى تعديل في حدود الأصول الإسلامية .

ولو كان المستر روم يعلم أن الإسلام يقوم على أصولٍ ومبادئ هي نواميس للحياة الإنسانية الكاملة التي لا تتبدل ، وأن المسلمين الأولين بنَوْا آراءهم ومذاهبهم في حدودها ، وأنهم لا أقول لم يحرِّموا نقَدها وتعديلها فحسْب ، بل حرَّموا على الناس أن يأخذوا بها تقليدًا بغير نظر ، وأن يعتبروها نهاياتٍ ليس بعدها مذهب . قلت : لو كان المستر روم يعلم هذا لما ذكر كلمة (إصلاح) ؛لأنه لا موجب له مع وجود عنصرٍ رئيسيٍّ في تركيب هذا الدين ومعتَرفٍ به من جميع المسلمين ، ويعدل عن كلمة إصلاح إلى كلمة (عمل) فنصَحَ للمسلمين أن يعملوا بدينهم مذكرًا إياهم بأصوله الأولية الخالدة التي تسع في حدودها كلَّ ما يمكن أن يتصوره العقل من تكمُّل مادي وأدبي دون أن يصادف السالكُ إليه أيَّ حرج .

نقد الأستاذ إسماعيل عبد النبي

قال مستر لاندو : « ولقد كان الدين دائمًا هو الأساس المنطقي لما بلغه الإسلام من الارتقاء والتقدم ، ولكن إذا كان كثيرٌ من الطلبة متمسكين بالمظاهر الخارجية فإن الدين لم يعد عاملاً مهمًّا في حياتهم ؛ إذ لن يجدوا فيه فلسفة يمكن تطبيقها على الأحوال التي تبدلت وتغيرت » .

ونقول : يَحار الفكرُ عندما يرى المستر روم لاندو يخوض في مشكلة المتعلمين في مصر ثم ينحدر إلى الكلام عن الدين ، والسرُّ في ذلك أنه يرسل الكلامَ إرسالاً دون أن

يشفعه بدليل ، ودون أن يستشهد ولو بحادثٍ واحد ، أما إن كان الدين هو الأساس المنطقي لما بلغه الإسلام من الارتقاء والتقدم فهو كلامٌ حقٌّ ودعوى صحيحة يؤيدها الأمرُ الواقع ، ليس بعد المشاهدة برهان ، ولكنه استدرك بالحكم على كثير من الطلبة بأن الدين لم يعد بعدُ عاملاً مهمًّا في حياتهم ، إن الرجل لا يدرك نظر الإسلام إلى الفلسفة . وسواء أراد الرجل بكلمته هذه التقريرَ أم التعبيرَ فإن الإسلام هو دين العلم والفلسفة الحقّة التي تعتمد على المشاهدة والتجارب والمنطق السليم .

وإن دينًا يفرض النظر في ذات الإنسان والحيوان والنبات والجماد وما يحيط بالإنسان ويقع تحت حواسه أو يجري بين يديه . إن دينًا هذا شأنه لهو دين الفلسفة الصحيحة والعلم الصحيح : « هو دين الإسلام » .

ونحن نتحدى أي عالم أو فيلسوف أن يزعم أن في تعاليم الإسلام ـ وهو دين الفطرة ـ ما يناقض حكمَ العقل السليم أو يتنافر وأي قاعدة علمية يقينية قطعية ، أما أن الدكتور طه حسين [1] يعرف أكثرَ من غيره روحَ مصر الحديثة فهو في نظرنا أمر مرجوح ؛ فإن الدكتور طه له هَوًى خاص في هذه الأمور ، وقد عرفه المسلمون في جميع أنحاء الأرض بأنه في جميع الحقائق الإسلامية لا يصدُر عن حكمةٍ واتزان ، وإنما يفاخر بالتعصب لرأيه ويعاند الناس جميعًا ، فإذا قام الشباب يطالب بالتعليم الديني غضبَ عليهم الدكتور ورماهم بالتخلف .



---

(١) ذكر لاندو أن الدكتور طه أعرب عن ارتيابه الشديد في أن للإسلام نفوذًا إنشائيًا ما في شباب اليوم ، ويقول : لاندو « وهو ـ أي طه حسين ـ على الأرجح يعرف روحَ مصر الحديثة أكثر من أي رجل آخر » .

(٤٩)

كتاب « لماذا هو ملحد؟ »

بين إسماعيل أدهم وفريد وجدي

نشر الأستاذ إسماعيل أدهم رسالة عنوانها (لماذا أنا ملحد ؟) كشف فيها عن تجربته الدينية ، وقد واجه العلامةُ فريد وجدي هذه الآراء وحللها ونقد اتجاهات الكاتب .

محمد فريد وجدي[١]

« بدأ إسماعيلُ رسالته بقوله : إنه ابن ضابط تركي محافظ على دينه ، وأمه مسيحية هي بنت البروفسور (وانتهوف المشهور) ، ولما كان أبوه لاشتغاله بالحروب لم يتفرغ لتربيته كلَّف زوجَ عمته أن يهيمن على تثقيفه ، فقام بذلك على أسلوبه حتى اضطره لحفظ القرآن . يقول : « غير أني خرجتُ ساخطًا على القرآن لأنه كلفني جهدًا كبيرًا كنت في حاجةٍ إلى صرفه فيما هو أحب إلى نفسي منه ، وكان كل ذلك من أسباب التمهيد لثورة نفسية على الإسلام وتعاليمه .

ولكني كنت أجد في المسيحية غيرَ ذلك ، فقد كانت شقيقتاي وقد نالتا قسطًا كبيرًا من التعليم في كلية الأمريكان بالأستانة لا يثقل عليهما بالتعليم الديني المسيحي ، وكانتا قد درجتا على اعتبار أن كل ما تحتويه التوراة والإنجيل ليس صحيحًا ، وكانتا تسخران من المعجزات ويوم القيامة والحساب ، وكان لهذا كله أثر في نفسيتي » .

وبين ١٩١٩ و١٩٢٣ قرأ : إسماعيل كتاب دارون وخرج منه مؤمنًا بالتطور ، ونزح والده إلى الإسكندرية وأخذ يتولى ابنه بالعناية ويفرض عليه الإسلام والصلاة ، يقول : « وقد قلت له إني لست بمؤمن ، أنا دارونِي أؤمن بالنشوء

---

(١) مجلة الأزهر ١٩٣٧ .

والارتقاء ، فكان جوابه على ذلك أن أرسلني إلى القاهرة وألحقني فيها بمدرسة داخلية ليقطع عليَّ أسباب المطالعة » كل هذا ولم يتجاوز سنه الرابعة عشرة . وفي ١٩٢٧ غادر مصر وشخصَ إلى تركيا والتحق بجامعتها ، فدرس الرياضيات وأسَّس مع بعض إخوانه جماعةً لنشر الإلحاد ،ثم التحق بجامعة موسكو وحصل منها على شهادة الدكتوراه في الرياضيات ، ثم حصل على دكتوراه في العلوم والفلسفة قال : « وكانت نتيجة هذه الحياة أني خرجتُ عن الأديان ، وتخليتُ عن كل المعتقدات ،وآمنتُ بالعلمِ وحدَه ، وبالمنطق العلمي ، وأشدّ ما كانت دهشتي وعجبي أني وجدتُ نفسي أسعد حالاً وأكثر اطمئنانًا من حالتي حينما كنتُ أغالب نفسي للاحتفاظ بحقيقة ديني ، أنا مُلحد ونفسي ساكنةٌ لهذا الإلحاد ومرتاحة إليه ، لا أفترق من هذه الناحية عن المؤمن المتورف في إيمانه ، نعم ، لقد كان إلحادي بداءةَ ذي بدءٍ مجرد فكرةٍ تساورني ، ومع الزمن خضعتْ لها مشاعري فاستولت عليها ، وانتهت من كونها فكرة إلى كونها عقيدة.

ما معنى الإلحاد ، قال لودنيج بخنر زعيم ملاحدة القرن التاسع عشر : « الإلحاد هو الجحود بالله وعدم الإيمان بالخلود والإرادة الحرة » .

والواقع أن هذا التعريف سلبيٌّ محض ، ومن هنا لا أجد بدًّا من رفضه ، والتعريفُ الذي أستصوبه وأراه يعبر عن عقيدتي كملحد هو « الإلحاد هو الإيمان بأن سبب الكون يتضمنه الكونُ في ذاته ، وأن ثمة لا شيء وراء هذا العالم » .

قوله إن الأسباب التي دفعته للتخلي عن الإيمان منها ما هو علمي ومنها ما هو فلسفي ، قولٌ لا نراه وجيهًا ؛ فقد اعترف العلماء أن العلم يعجز عن إقامة دليل على نفي الصانع ، وليس من وظيفة العلم البحثُ فيما وراء المحسوسات والحكم بوجود شيءٍ أو نفيه مما وراءها إلا إذا كان له في تلك المحسوسات أثرٌ يستهدي به .

بقي ما عبَّر عنه الكاتب بأحوال البيئة والظروف وبأسباب بسيكولوجية ، هذه

في نظرنا هي الأسباب الحقيقية في تكوين فكرة الإلحاد عنده ، فإنه ذكر في تاريخ حياته ... إلخ « وذكر ما أشار إليه عن نفسه وإخوته » . فهذه كلها عوامل تقذف بنفسية الطفل من الشذوذ إلى مكان بعيد ، ولا عجبَ لنفسٍ يُحَكم عليها أن تكون في وسط هذا التناقض ، ولا تشعر بانقباض شديد يحملها على طلب المخرَج منه ، فلما أتته نظريةُ الإلحاد وجدَ فيها الراحةَ التامة لضميره والثلجَ الكلِّي لصدره .

تعريفه الإلحاد : « بأنه الإيمان بأن سبب الكون يتضمنه الكون في ذاته » ، هذا تعريفٌ معلول لا يصح في عرف العلم ولا في عرف أية فلسفة في الأرض ، إن القول بأن سبب الكون يتضمنه الكون في ذاته لا يمكن أن يعدو كونه رأيًا ، ولمّا كان يكلِّمنا في مجال العلم فإنا نسأل كيف يمكن في عرف العلم أن يولِّدَ الرأيُ إيمانًا راسخًا لا يقبل المناقشة ؟ نعم إن المشاهَد أن كل ظاهرة طبيعية تحدثها الطبيعة . ومن هنا سيجعل من البحث بحثًا سطحيًا في علل الوجود أن علله ذاتية فيه ، ولكن العقول اجتازت هذه العقد فيها . إن هذه العلل الجزئية لا يتأتى أن تكون معلولاتها منتظمةً إلا إذا كانت كلها مستنزلَةً من علةٍ رئيسية تصدر عن تدبيرٍ سابقٍ للحوادث .

هذا القول تعريفٌ معيبٌ من الناحية العلمية المحضة ، وأدخلُ فيه في العيب قوله : « فأنا لا أفترق من هذه الناحية (يعني ناحية الإلحاد) عن المؤمن المتصوِّف في إيمانه » ، فهذا يعتبر بعيدًا كل البعد عن التحوط العلمي ؛ فإن العالم يجب أن لا يكون واقفًا هذا الموقف حيال مدرَكاتٍ يقول عنها مثل هنري بوانكاريه : « إن نفخةً واحدة تكفي لجعل عاليها سافلها ، وتاريخ العلم يبرر هذا التحفظ » .



(٥٠)

المرأة والمجتمع

دارت مناقشات مطولة حول كتاب « تحرير المرأة » الذي أصدره قاسم أمين عام ١٨٨٩ ، وبعد مرور ربع قرن تجدَّد الحديث وفُتح باب المناقشة مرة أخرى ، وتصدى للبحث العلّامة محمد فريد وجدي[1] .

هل أخطأ قاسم أمين في دعوته إلى تحرير المرأة؟

« مَن ذا الذي لا يَوَدُّ أن تحرَّر أخواته في الإنسانية من الأَسْر وقد حُررت الإماء السود في جميع بقاع الأرض ؟! ويغفل الأكثرون عن أن هذه التسمية « تحرير المرأة » مبنيةٌ على أخطاء علمية سوغت لعمدة الفلسفة الوضعية أوجست كونت أن يسميها ضلالاتٍ خيالية ، فلم تنصّ شريعةٌ في الأرض مهما انحطَّت على أن النساء أسيراتٌ في أيدي الرجال ، ولا أنهن مجرَّدات من جميع الحقوق .

ولقد اتفق في إبّان نعرة تحرير المرأة في أوربا في القرن التاسع عشر أنَّ نعراتٍ أخرى في النواحي الاقتصادية والاجتماعية والخلقية والسياسية كانت قائمة ، فكان تأثيرُ مجموع هذه النعرات الصاخبة في هذا القرن أشدَّ في زعزعة أركان المبادئ المستقرة في نفوس الناس من تأثير أكبر الحوادث الانقلابية .

أما من ناحية الآداب العامة فقد كان من نتائجها أن تفكَّكت جميع روابط الأخلاق وانحلَّت عُرَى أواصرها المعنوية ، وهذه الكارثة الخلقية حلَّتْ بالبيوت ، ولم يكن الذين يدعون لتحرير المرأة والمطالبة باستقلالها يرمون أن يقضوا عليها بأنها تعيش على هامش الجماعة كما هي اليوم ، خارج دائرة الزوجية ، وأن تُقصَر على أن تكون أداةً شهوانية ، فإذا لم تعد تصلح لذلك نُبذت إلى عالم الحرمان مع

---

(١) محمد فريد وجدي . المرأة المسلمة ، مطبع هندية بالموسكي ١٩١٢ .

أولادها الطبيعيين ، وأن تستتبع هذه الإباحة انتشار العزوبة وإفقار البيوت وذيوع الأمراض السرية وقيام نوادي العري التي يجتمع فيها الرجال والنساء عرايا على حالةٍ تأباها الكرامة الإنسانية .

والدعوة إلى تحرير المرأة في مصر كانت فرعًا من تلك الدعوة نفسها في أوربا ، وقد أصابها هنا ما أصابها هناك ؛ أي إنها أدَّتْ إلى شرٍّ مَحْضٍ ، واندفعت في تيَّارٍ لا يُرجَى الخيرُ ممن يندفع فيه ، ولو كان قاسم أمين حيًّا ورأى ما نحن راؤوه اليوم لبرئَ إلى الله منه .

لقد سرنا في تحقيق برنامج تحرير المرأة أكثر من ثلاثين سنة ، فلم يتمّ منه غيرُ شيءٍ واحد ، وهو سفورُ القلة المحجبة من ساكنات المدن ، وكانت النتيجة وصولنا إلى عكس ما كان يُنتظر من ذلك البرنامج .

فقد كان واضعُه ينتظر منه ارتفاع مستوى الآداب ورواج سوق الزواج ، وتوافر أسباب السعادة في البيوتات ، ولكن الذي حدث هو تدهور مُرَوِّع في الآداب العامة وانتشارٌ مفزع لمبدأ العزوبية ، وصار من الأمور المألوفة هروب الشابات من دور أهليهن .

طمَّتْ هذه الأحوال وتفاقمت ، وأصبحت جزءًا من التدهور الأوربي العام الذي أصاب الإنسانية في هذا العهد الأخير ، فإذا اعتبرها الاجتماعيون من العلامات المنذرة يقرب انهيار صرح المدنية الراهنة ، فلم يَعْدُهم الصواب ؛ لأنه لا يُعقل أن تنقلب الحياة الإنسانية الكريمة إلى مثل هذا الحضيض من الدنس والإسفاف .

* إن الرجل تبعًا للانحراف الذي طرأ على عقائده وميوله الإباحية ، قد وقرَ في نفسه متأثرًا بالمبادئ الإلحادية ــ أن الحياة لا تساوي تكاليفها الشاقة ، وأنه خيرٌ للإنسان أن يعيش فيها حرًّا بعيدًا عن جميع التبعات ليحصل على أكبر قدر من المتاع

المادي بأيسر الوسائل وأهونها عليه ، فأوَّلُ ما فكَّر فيه من الأحاييل لجذب النساء إلى هذا المستوى أن يُنَصِّبَ نفسَه مدافعًا عن حقوقهن ، فأخذ ينشر في ذلك أقاصيصَ وكتبًا ، وأكثرَ من ذلك حتى اتخذه بعض الكاتبين ديدنًا لهم ، وعمدَ من ناحيةٍ أخرى إلى جذب المرأة إلى خارج بيتها وقصر سلطانها ؛ فأكبرَ مِن شأن المُلهِيات والملاعب إلى حدٍّ أنه عدَّها مِن أركان الرقيِّ البشري ، واستهتر في التنويه بالراقصات والممثلات والخارجات عن التقاليد ، فجعل منهن نجومًا وكواكب ، ونشَّطَ من حركة خروج المرأة من حدودها إلى حد أنه أقام مبارياتٍ لتوزيع ألقاب ملكات الجمال على أعلاهن كعبًا في تناسب الأعضاء ، ورضي كلُّ رجل لبناته أن يخرجن عاريات الصدور والظهور والسيقان ، وأن يخاصرن الشباب في دور مُعدَّة لذلك ، وأخذ يشجع عليها بحضوره إليها وتوزيع الجوائز والألقاب على المتباريات فيها ، وزاد فأسسَ المدارسَ لتخريج الراقصات والممثلات والمغنيات ، وأظهر في سبيل ذلك كرمًا حاتميًّا حتى قدَّمه على الضروريات مِن ضروب التعليم الأخرى .

فعل كل هذا وهو دائب ليتم إحداث انقلاب يرجو من ورائه أن يفلت من قيود الأسرة وتكاليفها بما يجده معروضًا أمامه مما يقوم مقامها ، والمرأة تنقاد له في كل هذه الانحرافات خاضعةً ، شأنها في كل ما قادها إليه من المواقف حتى تمَّ له ما أراد .

إن من الذين يعملون لإحداث هذا الإنقلاب رجلاً لا يدركون خطورة نتائجه على المجتمع فهم مسوقون بعوامل ليس في إمكانهم أن يدرسوها دراسةً تحليلية ، ومنهم مخدوعون فيه يتوهمونه إصلاحًا وتجديدًا ، ولا يطيعون من يجادلهم فيه ، فيعدُّونه رجعيًّا ، وهؤلاء يُعذرون شأنَ كلِّ المسخَّرين في كل حركة قوية .



(٥١)

الفقه الإسلامي والقانون المدني

بين عبد الرزاق السنهوري ومحمد محمد حسين

في كتابٍ صدر عن الإدارة الثقافية للجامعة العربية عام ١٩٥٣ باسم « العالم العربي مقالاتٌ وبحوث » الجزء الثاني ، كتب الدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري مقالاً تحت عنوان : « القانون المدني العربي » ، عرض فيه للتصور الذي يهدف إليه عمله في العلاقة بين الشريعة الإسلامية المنزَّلة والقانون الوضعي ، وجاء في هذا المقال قوله : « بعد أن أصبح الفقه الإسلامي والقانون المدني العربي جنبًا إلى جنبٍ في صعيدٍ واحد يمكن أن يتكامل القانون وأن يتفاعلا ، هذا يؤثر في ذاك وقد يتأثر به ، ومن ثم تقوم نهضةٌ علمية حقَّة لدراسة الفقه الإسلامي في ضوء القانون المدني العربي ، وهذه الدراسة هي التي قصدتُ إلى أن أصل إليها ، حتى إذا أتت ثمارها ؛ وتقدمت دراسةُ الفقه إلى الحد الذي يجعله مصدرًا لقانونٍ مدني يجاري مدنيةَ العصر ويساير ثقافةَ الجيل ، عندئذ نكون قد بلغنا المرحلة الثالثة والأخيرة ويتحقق ببلوغنا هذه المرحلة الهدف المنشود » .

* * *

وقد واجه الدكتور محمد محمد حسين هذه الآراء فقال [١] :

« إن الهدف المنشود هو الذي أشار إليه حين قال : والهدف الذي قصدتُ إليه هو أن يكون للبلاد العربية قانونٌ واحد يُشتقُّ رأسًا من الشريعة الإسلامية » ولكن كلامه الذي تلا ذلك ـ وهو كلام بالغ الخطورة ـ يكشف عن مبلغ ما في هذا الزعم من إخلاص ، ويبين أنه ليس إلا خِداعًا ، وأن (الشريعة الإسلامية) التي يقصدها هي شيء آخر غير الشريعة التي أنزلها الله على سيدنا محمد ﷺ ، فهي شريعة تستهدي (مدنية العصر) الغربية ، و(ثقافة الجيل) الغربية أيضًا ، وتروِّض نفسَها على أن ترتفع إلى مستوى شرائع الغرب ؛ لأنها في زعم المؤلف لم تبلغ هذا المستوى ، وقصدُ الكاتب إلى (تطوير) الشريعة

---

(١) مجلة الأزهر م٢٩ ـ مارس ١٩٥٨ .

الإسلامية واضحٌ ، وهو يقصد بتطوير الشريعة الإسلامية جعلها ملائمةً لنظم حياتنا ولأنماطها المنقولة عن الغرب المسيحي ، أو الغرب اللاديني على الأصح ، فهو يريد أن يشكِّل الشريعة الإسلامية بشكل هذه الحياةَ بدلاً أن يشكل الحياة بشكل الشريعة ؛ أي إنه يُحْكِم هذه الأنماط الغربية في الشريعة بدلاً أن يُحْكِمَ الشريعة في اختيار ما يلائمنا من هذه الأنماط ، أو بعبارة أخرى هو يعرض الشريعةَ على واقع الحياة ، ولا يعرض واقع الحياة على الشريعة ، هو مع ذلك لا يُميز بين الشريعة الإسلامية المنَزَّلة من عند الله وبين القانون الغربي الذي صنعته المصالحُ والأهواء ، بل الذي صنعته اليهوديةُ العالمية في بعض الأحيان ، كما هو الشأن في القانون الفرنسي الذي استُمِدَّ منه القانون المصري خاصة ؛ لأن هذا القانون ثمرةٌ من ثمار الثورة الفرنسية اليهودية التي أصبحت فرنسا مِن وقتها دولةً لا دينيةً من الناحية الرسمية على الأقل ، وما وجه المقارنة بين قانونٍ صنعه الإنسان و قانون منزل من عند الله العليم الخبير ؟!

إن الذي يعتريه شكٌّ في أن الشريعة الإسلامية ـ كما هي في القرآن الكريم وكما بينتها السُّنَّة الشريفة ـ منزلةٌ من عند الله كَفَر ، والذي يؤمن بأنها منزلة من عند الله لا يعتريه شك في صلاحيتها لكل زمان ومكان ؛ لأن الله سبحانه يعلم الماضي والحاضر والمستقبل ، وقد أحاط بكل شيء علمًا ، وأحصى كلَّ شيء عددًا ، ولا يَعزُب عن علمه مثقالُ ذرة في السماوات ولا في الأرض ، وبذلك وصف نفسه ـ سبحانه ـ في محكم كتابه ؛ وبذلك يؤمن المسلمون .

الواقع أن هذا الذي يهدف إليه السنهوري هو شرُّ الحلول ؛ لأن الذي يفعله هو تبديل الشريعة الإسلامية ، ولاشك أن تفاعل الشريعة الإسلامية السماوية مع شرائع الغرب الوضعية ، هو شرٌّ مما كان حادثًا من استعارة القانون الغربي كله أو بعضه ؛ لأن من الممكن التخلص من الدخيل في هذه الحالة ، أما في حالة الاندماج والتفاعل فإدراكُ الحدود بينهما صعبٌ ، وتخليصَ الشريعة الإسلامية مما دخلَها من

أسباب الزيغ والانحراف يكاد يتعذر بعد أن تغلغل الروحُ الغربية في كيانها ، ويصبح الناتج من تفاعلهما شيئًا جديدًا معقَّدَ التركيب تختلف خصائصه وصفاته عن كلٍّ من العنصرين المكوِّنيَن له .

ثم إن الناس في الحالة الأولى يدركون إدراكًا واضحًا أن القانون الذي يحكمهم قانونٌ إسلامي ، أما في الحالة الثانية فقد يتوهمون أن القانون الذي يحتكمون إليه قانونٌ إسلامي ، بل إن كاتب المقال يزعم لهم ذلك من الآن .

والواقع أن هذا الذي يفعله السنهوري هو الذي يهدف إليه الاستعمار الغربي يقول (هـ ا . ر . جب) في كتابه (وجهة الإسلام) Whither Islam إن مستقبل التغريب والدور الذي سيلعبه في العالم الإسلامي لا يتوقف على هذه المظاهر الخارجية للتأثر والاقتباس ؛ لأن الصورة الظاهرة ثانوية ، وكلَّما كان التقليد في المظاهر أكمل ، كان امتزاجُ الشيءِ المنقول بنفس المقلدين أكمل ؛ لأن فهمَ الروح والأصول التي تنطوي عليها المظاهر الخارجية فهمًا كاملاً لابد من أن يصحبه إدراكُ التعديلات التي تتطلبها الظروف المحلية ، ويمكن أن يزول من العالم الإسلامي كثيرٌ من النظم الغربية التي نراها الآن ، ولن يكون بعد ذلك أقلّ حظًّا من الاستغراب ، بل ربما كان أوفر حظًّا ، وإذا أردنا أن نعرف المقياس الصحيح للنفوذ الغربي ولمدى تغلغل الثقافة الغربية في الإسلام فإن علينا أن ننظر إلى ما وراء المظاهر السطحية ، علينا أن نبحث عن الآراء الجديدة والحركات المستحدثة التي ابتُكرت بدافعٍ من التأثر بالأساليب الغربية ، بعد أن تهضم وتصبح جزءًا حقيقيًّا من كيان الدول الإسلامية فتتخذ شكلاً يلائم ظروفَها ، ويعود الكاتب فيؤكد أن هدفه هو تغريب الشريعة الإسلامية نفسها وفرنجتها أو بعبارة أخرى إيجاد (إسلام غربي) إن صح هذا التعبير ، وذلك حيث يقول : « فالنتيجة الحتمية إذن لوضع القانون المدني مشتقًّا منه من الفقه الإسلامي على السواء هي النهوض بدراسة الفقه الإسلامي في ضوء القانون المدني الغربي » .

ومع ذلك فهذا القانونيُّ الذي يظن بالتشريع الإسلامي التخلفَ عن القانون الغربي يعترفُ بأنه لم يدرس الشريعة الإسلامية إلا في وقتٍ حديث متأخرٍ جدًّا ؛ حين اشترك في وضع القانون المدني العراقي ، فأُتيح له الاطلاع على بعض نصوص الفقه الإسلامي ، وهو هنا يعترف اعترافًا صريحًا بأن اطلاعه على الفقه الإسلامي جديدٌ تاريخًا ، ومحدود موضوعًا ، لا يتجاوز ما أتيح له أثناء اشتراكه في لجان وضع القانون العراقي ؛ ولم يمنحه من وقته سنةً من عشرات السنين التي أفناها في دراسة القانون الفرنسي ، والواقع أن هذا الجهل بالشريعة الإسلامية يعلِّل فتنته بالقوانين الغربية ، التي حدتْ به إلى المجاهرة بأن تكون روحُ التقنين الغربي وأسلوبه هما قوام نهضة التشريع الإسلامي ، وهو بذلك معذور لجهله حسب اعترافه ؛ ومَن جهلَ شيئًا عاداه ، ولكن من الظلم للناس وللإسلام وللقانون أن يُسَلَّم زمام التشريع في البلاد الإسلامية إلى الذين يجهلون شريعتها ، ومن الواضح أن الرجل حين رأسَ لجانَ القانون المدني لم يكن على معرفة بالشريعة الإسلامية ، واعترافه هذا صريح : إذ يقول : « وأكثرُ ما كان درسي للفقه الإسلامي عند وضع القانون المدني العراقي ، فإن هذا القانون كما قدمتُ مزاجٌ صالحٌ من الفقه الإسلامي والقانون المصري الجديد ، فأتاح لي اطلاعي على نصوص الفقه الإسلامي ـ سواء كانت مقنَّنة في المجلة (مجلة الأحكام العدلية) و« مرشد الحيران » ، أو كانت معروضة عرضًا فقهيًّا في أمهات الكتب وفي مختلف المذاهب ـ أن ألحظ مكانة هذا الفقه وحظه من الأصالة والابتداع وما يكمن فيه من حيوية وقابلية للتطور » . ويرسم منهجًا يقترحه لدراسة الفقه الإسلامي « لإحيائه والنهضة به نهضةً علميةً صحيحة » حسب زعمِه ، فيقرر في بدء كلامه أن « الأساس في هذه الدراسة أن تكون دراسة مقارنة ، فيُدْرَس الفقه الإسلامي في ضوء القانون المقارَن » . ولست أدري ما حاجتنا إلى هذه المقارنة ؟ ولماذا كل هذا الحرص على أن لا نخالف التشريعَ الغربي ولا نبتعد عن روحه ؟ أليس في ذلك قتلٌ لشخصيتنا وإفناءٌ لها

في الغرب ، مما لا يخدم سوى مصالح الاستعمار والتبشير؟ ذلك إلى ما يتضمنه من تبديل شرع الله وتحريف الكلم فيه عن مواضعه .

ويطالب الكاتب بدراسة مذاهب الفقه الإسلامي المختلفة : السُّنِّي منها والشيعيّ والخارجيّ والظاهريّ « وتُستكشَف من وراء كل هذا قواعد الصناعة الفقهية الإسلامية ، ثم تقارَن هذه الصناعة بصناعة الفقه الغربي الحديث ، حتى يتضح ما بينهما من الفروق ووجوه الشبه ، وحتى نرى أين وقف الفقه الإسلامي ، لا في قواعده الأساسية ومبادئه ، بل في أحكامه التفصيلية وفي تفريعاته ، فتمتد به للتطور إلى هذه التفصيلات على أسسٍ تقوم على ذات الفقه الإسلامي وطرق صياغته وأساليب منطقه ، وحيث يحتاج الفقه الإسلامي إلى التطور يتطور ، وحيث يستطيع أن يجاري مدنيةَ العصر يبقى على حاله دون تغييرٍ ، وهو في الحالين فقه إسلامي خالص؟! لم تداخله عوامل أجنبية تخرجه عن أصله! » .

ألا تعجب معي لهذا الرجل الذي يزعم بعد كل ما قاله أن الفقه الإسلامي الذي يسعى إلى تطويره تحت وصاية التقنين الغربي وفي ولايته هو فقهٌ إسلامي خالص! وكيف يكون خالصًا وهو يُحكِّم فيه (روح العصر) وهي روح غربية حسب اعترافه في كل موضعٍ من مقاله ! ومن الواضح أن (مدنية العصر) التي يطلب السنهوري إلى الفقه الإسلامي أن يجاريها ، ويطلب إلى واضعي القانون أن يتخذوها مقياسًا لصلاحية الفقه الإسلامي ، هذه المدنية هي مدنية غربيةٌ فرضَها الاستعمار العربي ونجح في ترويجها وفي إرساء دعائمها ،وتنشئة الرجال الذين يسهرون عليها ، ورعاية هؤلاء الرجال ودفعهم إلى منصب القيادة والزعامة ، بما يسمح لهم أن يرعوا جيلاً جديدًا مِن أتباعهم ، ثم يرعى هذا الجيل جيلاً بعده ، وهكذا دَوالَيْك ، فتصبح قيادة المسلمين الفكرية والسياسية دائمًا في يدهم ، لا يسمع الناسُ إلا كلامَهم وكلامَ أذنابهم ، ولا يرون إلا صورتها وصورة أذنابها ، ولا يرقى

أحدهم إلى مرتبةٍ من مراتب الشرف ، ولا يُفتح له باب من أبواب الرزق إلا إذا حصل على جواز المرور من هذه الجامعة التي تسد كلَّ منفذ وتتحكم في كل باب وتحتل كل معقل ، ويظلُّ المسلمون هكذا محكومين في حقيقة الأمر بالاستعمار الغربي .

ويقترح السنهوري بعد ذلك إنشاءَ معهدٍ خاصٍّ لدراسة الفقه الإسلامي ، وهنا يلتقي السنهوري بطه حسين الذي اقترح في كتابه « مستقبل الثقافة في مصر » إنشاء معهد للدراسات الإسلامية في كلية الآداب ، كما يلتقي بمحمد خلف الله في اقتراحه الذي تقدم به إلى وزارة التربية والتعليم عن إعداد مدرِّس الدين ، فاقترح فيه « أن يعاد النظر في تكوينه وإعداده ، وأن يُرسم لذلك منهجٌ جديد يحقق له عمق الثقافة وحرية الفكر » وبنى على ذلك اقترحًا بإنشاء قسم أو شعبة للدراسات الإسلامية في كل كلية للآداب بالجامعات المصرية تُدرِّس فيها تدرِّسه سيكولوجية الدين والنظم الدينية والأخلاقية المقارَنة ، ولغةً أو لغتين شرقيتين كالفارسية والأردية ، ولغةً أو لغتين غربيتين ؛ ليكونوا على اتصال بتيارات التفكير الثقافي في الشرق الإسلامي وفي الغرب .

ومع ذلك كله فليس للشريعة الإسلامية من الاعتبار عند الكاتب أكثر مما للقانون الروماني ؛ فالغاية عنده من إنشاء هذا المعهد أن تنتهي هذه الدراسة بعد عشرات من السنين إلى أن يتجدد شبابُ هذا الفقه وتدبَّ فيه عوامل التطور فيعودَ كما كان فقهًا صالحًا للتطبيق المباشر ، مسايرًا لروح العصر ، وتكون نهضةُ الفقه الإسلامي هذه شبيهةً بنهضة القانون الروماني في العصور الوسطى ، ويُنبت الفقه الإسلامي قانونًا مدنيًّا متطورًا يجاري المدنية الحديثة ، وينبثق هذا القانون الحديث من الشريعة الإسلامية كما انبثقت الشرائع اللاتينية والشرائع الجرمانية من الفقه الروماني » .

ومثلُ هذا الكلام لا يمكن أن يصدر عن مسلم يعتقد أن الشريعة الإسلامية منزَّلة من عند الله ، وأنها حدودُ الله لا يتعدّاها إلا ظالمٌ لنفسه .

ثم يأخذ الكاتبُ في بيان ما يتضمنه التقاء القانون الغربي بالفقه الإسلامي من

وجوه واحتمالات ، ويخرج القارئ من كلامه بأن ما يسميه « اشتقاق القانون من الشريعة الإسلامية » ليس في حقيقة الأمر إلا إخضاع الشريعة الإسلامية لأهواء العصر وشهواته وهو ما يسميه « مدنية العصر » . وخلاصة ما يقوله هنا أنه لا يأخذ بحكم الشرع إلا حيث يتفق تمامًا مع روح القوانين المدنية المستجلبة من أوربا ، ثم هو يُعدِّل الحكمَ الشرعي أو يلغيه أو يُسقطه حسب مبلغ تعارضه مع هذه القوانين الغربية الأصول ، التي هي في زعمه « أصلح للعصر » أو « تجاري مدنية العصر » أو « تساير روح العصر » حسب تعبيره .

وتطوير الفقه الإسلامي الذي يدعو إليه الكاتب أو تبديله على الأصح ، هو تطويرٌ وتبديلٌ لا يقف عند حدٍّ حسب اعترافه هو نفسه ، حيث يقول : « فالهدف الذي نرمي إليه هو تطوير الفقه الإسلامي وفقًا لأصول صناعته ، حتى نشتق منه قانونًا حديثًا يصلح للعصر الذي نعيش فيه ، فإذا استخلصنا هذا القانونَ في نهاية الدرس وأبقيناه دائمَ التطور حتى يجاري مدنيات العصور المتعاقبة ، فقد تكون أحكامه في جزءٍ منها قلَّ أو كثر ، مطابقةً لأحكام القانون المدني » .

والمهم في ذلك أن التطور الدائم سوف ينتهي بذلك التشريع الإسلامي المزعوم في المدى القريب أو البعيد إلى أن يُصبحَ شيئًا مختلفًا عن الإسلام الذي أُنزل على نبينا عليه الصلاة والسلام اختلافًا تامًّا . بل إنه كذلك منذ بدء وضعه أو التفكير فيه كما هو ظاهر في البحث .



(٥٢)

هل يوجد اليوم شرقٌ؟

بين « توفيق الحكيم » و« محب الدين الخطيب »

كتب الأستاذ توفيق الحكيم[1] :

« إذا لم يكن هناك شرقٌ فعلينا أن نأخذ الحضارة الغربية وننتهي » .

وهذا التساؤل نفسه فيه معنى التشكيك . وكان هذا التشكيك من أقسى ما حملته رياح التغريب والشعوبية إذا راجعنا ما كُتب عن العرب وكيف ظلمهم الغربُ ظلمًا مبينًا .

محب الدين الخطيب[2]

لما تمتْ للغرب يقظته بعد اتصاله بالشرق في الحروب الصليبية وكوارث الأندلس ، وكان من نتيجة ذلك ابتعاثُه وتجدُّد مظاهر الحياة فيه ؛ كان الشرق الإسلامي في غفلةٍ عن مراقبة مراحل تلك النهضة مع أن خميرتها منه وأصولها منه ، وهي بذاتها مشاعةٌ ، وفي متناول كل أمة أن تأخذ منها وتدَع ، كما فعلت اليابان في زمنٍ متأخر جدًّا وضارعت في ذلك أسبقَ السابقين ، فلما بعدتْ الشُّقةُ وعظمَ التفاوت بيننا وبين القوم ، تحكَّمَ الغربُ في خطوات الشرق ، ووضع يدَه على مَرافق حياته ، وطمع في أن يكون له سلطانٌ على العقول والقلوب ، بعد أن بسطَ سلطانَه على الأقلام والجوارح ، فكان من نتيجة الوسائل والمناهج الأجنبية ـ التي وضعت لتثقيف أبنائنا والتأثير في عقولهم وقلوبهم ـ أن نشأت فينا ناشئةٌ كفرتْ بالشرق وآمنت بالغرب ، وصارت لا تبالي أن تذوب فيه .

ولكن ما هو الشرق وما هو الغرب ؟

وماذا يعني مثل الأستاذ توفيق الحكيم من سؤاله في الأهرام : « هل يوجد اليوم شرق؟ » ؟ في الغرب حضارة ميكانيكية ضخمة بلغت من القوة أقصى ما عرفه

---

(١) الأهرام ١٣/ ٥/ ١٩٣٨ .

(٢) العدد ٦٠٣ مجلة الفتح م١٣-١٩٣٩.

البشر في التاريخ ، وإلى جانبها عقائد روحية هي مزيج من بقايا وثنيات الغرب القديمة وتقاليد الكنائس المختلفة ، ولولا أن هذه العقائد الروحية محمية بتلك الحضارة الميكانيكية الضخمة ، ومؤيَّدة بعصبيةِ أهلِها ، لزالت من الوجود ؛ ولذلك نراها ضعيفةَ التأثير في حياة الغرب الأدبية ، حتى قال عنها الأستاذ خالد شلدريك في إحدى محاضراته : « إن أهلها يتعصبون لها ولا يعقلونها ، ولو أرادوا أن يعقلوها ما استطاعوا ، ثم إن من مبادئها ما يتنافى مع حضارتهم المادية ؛ فهم مِن المُرابي إلى القسيس لا يوجد فيهم إلا طالبٌ للثروة والغنى ، بينما يتلون بألسنتهم قولَ كِتابهم : « لَأن يدخلَ الجملُ في سَمِّ الخِياط أهونُ مِن أن يدخل غنيٌّ ملكوتَ السماوات » .

وفي الشرق اليوم نهضةٌ في المعارف والثقافة العامة والنظام الاقتصادي والتقدم الصناعي ، وإلى جانبها ثروةٌ ثمينة من العقائد الروحية جُرِّبت أكثر من مرة فبرهنت على أنها إذا أُخِذَ بها تبعث الآخذين بها بعثًا جديدًا لم يسبق له نظير في تاريخ البشر ، ولا يُنكر المجرِّب إلا مكابرٌ ضعيف العقل لا يستحق الاحترام .

فالذين يسألون : هل يوجد اليوم شرق ؟ يريدون أن يقولوا : هل للإسلام اليوم وجود ؟! ومدار هذا السؤال علي مبدأ آخر يجب أن ننتهي من الحكم فيه وهو: هل الحضارة الغربية كلٌّ لا يتجزأ ، فيجب علي الشرق في نهضته أن يأخذ بها كاملة : من البرنيطة إلي حروف اللاتينية ، إلي العطلة يوم الأحد ، إلي إعلان أن الإسلام ليس دين الدولة ، إلى إباحة زواج المسلمات بغير المسلمين ، إلى إبطال أحكام الله في المواريث وسائر الأحوال الشخصية ، إلى غير ذلك من كل ما فعلتْه أنقرة ، وما سوف تفعله ؟!

فإنَّ الحضارة الغربية فيها الجانبُ القويّ ، وهو جانبها المادي ، وفيها جانبٌ ضعيف وهو جانبها الروحي ، ويجب على الشرق في نهضته أن يأخذ بالجانب

الأقوى ـ كما فُعل الآن في مصر والشام والعراق ـ بتأسيس المصانع وتنظيم الحياة الاقتصادية ، واقتباس الأنظمة النافعة من الغرب مع تجديد نهضتنا الإسلامية والتمسك بها ، والضربِ على أصابع كل حاملِ قلمٍ يُزهِّد الناس فيها بالتصريح أو الكناية ، وجَهْرَةً ودسًّا ونفاقًا .

هذه هي النقطة التي يدور عليها سؤال : هل يوجد اليوم شرق ؟ .

ونحن نقول للأستاذ توفيق الحكيم : إن الذي يقول بأن حضارة الغرب كلٌّ لا يتجزأ ، ويدعو إلى الانسلاخ عن الإسلام والأخذ بالتفرنج بكل ما فيه من قوة وضعف ، فهو رجل يغش المسلمين ويؤخر نهضتهم ويشغلهم بالسفاسف عن الحقائق ؛ لأن في الغرب جانبًا قويًّا ، وهو ما جاء الأستاذ توفيق الحكيم يعترف ببعضه على لسان محاوره الروسي في كتاب عصفور من الشرق ، وعلى لسان (إلدوس هكسلي) في وصفه أوربا الحديثة .

وكما أن للشرق جانبًا قويًّا هو هدايته المحمدية التي أوجدت ألمعَ نهضةٍ في تاريخ الإنسانية ، ولن تصلح الإنسانيةُ إلا عليها ، وجانبًا ضعيفًا هو إبطاؤه في الأخذ بالعلم الإنساني المشاع الذي كانت له حلقاتٌ ذهبيةٌ في سلسلة تاريخية ، وسيكون لنا حلقاتٌ أخرى ذهبية تاريخية . وقد أجمع الناصحون للشرق بأن « نهضته إن لم يزدوج فيها علمُ العصر وأنظمتُه وصناعاته بروحانية الإسلام وهدايته ونوره ، فعاقبةُ الشرق المسخُ والبَوار ، ولا يرضى ذلك إلا شانئٌ غبي أثيم »[1] .



(١) « الفتح م١٣ سنة ١٣٦٧هـ = ١٩٣٩م » .

(٥٣)

مستقبل الثقافة في العالم العربي

بين محمد محمد حسين وكامل عياد

كتب الدكتور كامل عياد بحثًا عن مستقبل الثقافة في العالم العربي في كتاب أصدرته الإدارة الثقافية للجامعة العربية عام ١٩٥٣ عنوان الكتاب « العالم العربي : مقالات وبحوث » ، وقد عرض الدكتور محمد محمد حسين لما جاء في هذا المقال من نظرات تناولت :

١ - الفكر الغيبي والفكر المادي .

٢ - الدين والحضارة .

٣ - العلم والثقافة .

* * *

يقول الدكتور حسين : « هذا مقالٌ يبدو من عنوانه أن صاحبه يعارض كتاب « مستقبل الثقافة في مصر » لطه حسين .

والواقع أنه لا يعارض الكتاب في عنوانه فحسب ، ولكنه يعارضه في أسلوبه التفكيري أيضًا ، ويتفوق عليه في جرأته على الدين وإسرافه في إنكار ما وراء المادة المحسوسة الملموسة من عالم الغيب ، وفي محاربة كل مواريثنا الدينية والأدبية والاجتماعية على الإطلاق ، وهو يبني تفكيرَه على وهمٍ خاطئ جعله أساسًا لكل ما بناه عليه ، هو الأباطيل .

فقد زعم أو توهم أن الروحانية التي يصف بها كتّاب الغرب وباحثوه ثقافتنا الشرقية إنما يُقصد بها صرفُنا بها عن اللحاق بهم ؛ لأن هذه الروحانية لا تستند إلى العاطفة والوجدان وتتعارض مع التفكير العقلي القائم على المشاهدة الحسّية والتجربة العلمية والنظرة الموضوعية ، وعلى كل حال فإنما القصد هو إظهار الفرق

بين الغربيين والشعوب الأخرى ، ثم دفعُ هذه الشعوب إلى التمسك بعاداتها وتقاليدها وطرائق تفكيرها العميقة ؛ لئلا تعيش الحضارة الحديثة وتسعى للتحرر من سيطرة الغربيين (ص ١٤٠) . وقد بنى زعمه هذا على واقعةٍ شهدَ فيها مندوبًا من مؤسسة روكفلر الأمريكية يزور الجامعة السورية بدمشق ، وقد تلكأ هذا المندوب ولاذ بمختلف المعاذير حين أعربت له الجامعةُ عن حاجتها إلى بعض المخابر والأجهزة العلمية ، ولكنه لم يلبث أن أظهر البشاشةَ ولم يتردد في قطع الوعود بالمساعدة حين انتقل الحديث إلى إنشاء معهد لدراسة التصوف الإسلامي .

والواقع أن كاتبَ المقال لم يُحسن فهمَ دلالة هذه الواقعة ، ولم يكن على صوابٍ في استنباط ما استنبطه منها، فليس صحيحًا ما زعمه وما استنبطه من أن دول الاستعمار الغربي تريد أن تصرف الناسَ في مستعمراتها عن اقتباس الحضارة الغربية .

ليس ذلك صحيحًا على إطلاقه ؛ فمن الثابت المؤكد أنهم عملوا على نشر مساوئ حضارتهم التي تتضمن جانبَ الترف والتفنن في المُتَع والملذات .

ومن الثابت المؤكد أنهم بذلوا جهودًا شاقة لتحويل المسلمين عن إسلامهم إلى ثقافة الغرب ، وجرِّهم إلى هذا التيه من الآراء المختلطة المتناقضة باسم العلم وحرية التفكير ، ومجهوداتهم في هذا السبيل مشهورة معروفة في شمال أفريقيا وفي الهند وفي كل مكان حلُّوا ـ ولا أستثني من ذلك مصر ـ وذلك هو ما يسمِّيه كتّابُهم بالـ(Westernization) ولا يزال ماثلاً في الأذهان أن مِن أول ما اشترطته فرنسا لإعادة علاقاتها مع مصر إعادةَ مدارسها ومعاهدها ، فهل يفهم الناس معنى ذلك ؟ إذا لم يفهموه فها هو ذا نصٌّ واضح لا يحتاج إلى تأويل ، هو ترجمةٌ لما جاء في تقرير اللورد كرومر واضعِ أسس الاستعمار الإنجليزي في مصر بمناسبة تعيين سعد باشا زغلول وزيرًا للمعارف سن ١٩٠٦ :

يقول كرومر في وصف المدرسة الفكرية التي ينتمي إليها سعد زغلول بأن برنامجها

يقوم على « التعاون مع الأوربيين ـ لا على معارضتهم ـ في إدخال المدنية الأوربية إلى بلادهم » ونصح بأن يُمنحوا كلَّ تشجيعٍ ممكن ، يقول كرومر بعد ذلك : « إن اختيار سعد زغلول لمنصبِ وزير المعارف ليس إلا تنفيذًا لسياسةٍ ترمي إلى تأييد هذه المدرسة ووضع مقاليد السلطة في يدِها » . ثم يقول عقب ذلك ما نصُّه : « وسوف نراقب ما تتمخض عنه هذه التجربة مِن آثارٍ في عنايةٍ وانتباهٍ ، فإذا نجحت التجربةُ ، وذلك ما آمُلُه وما أعتقده ، فسوف تمنح قدرًا أكبر من التشجيع للسيْر في الاتجاه نفسه إلى مدًى أبعد ، أما إذا فشلت التجربة ، فستكون النتيجةُ الحتمية لذلك هي الاعتماد في شئون الإصلاح على الأوربيين ـ وعلى الإنجليز خاصَّةً ـ إلى مدى أكبر مما جرى عليه العمل سابقًا ، وأيًّا ما كانت الحال فلن يكون هناك سبيلٌ إلى التراجع ؛ إن العمل يسير بجدٍّ ونشاطٍ في إدخال المدنية الغربية إلى مصر ، وهو يأخذ طريقه بتقدمٍ ونجاحٍ في كل إدارةٍ من إدارات البلد ، حسب خطةٍ مرسومة وُضعت خطوطُها بعد دراسةٍ للموقف ، تقوم على التطور والتدرج ، لا على الانقلاب العنيف والتغيير المفاجئ » . (الفقرة ١٣ من تقرير عام ١٩٠٦ ص٨ من النسخة الإنجليزية) .

ولو شئتَ لقدَّمتُ كثيرًا من الأمثلة التي تدعم هذا النص الذي قدمتُه ، ولكن أظن أن فيه الكفاية لإثبات ما بذله الاستعمار الغربي في سبيل نشر أسوأ ما في حضارته وإحلاله محلَّ الإسلام في كل مستعمراته ، يسمون صنيعهم هذا « نشر الحضارة » ويزعمونه « رسالة الرجل الأبيض » التي لا يمَلُّون من الحديث عنها ، ولكن الذي حالوا بين الناس في مستعمراتهم وبين الوصول إليه هو الأخذ بأسباب القوة ، أو بعبارة أخرى : الجانب المثمر المفيد من هذه الحضارة .

أما الروحانية التي يحاربها الكاتب عن جهلٍ لأنه يزعم أن الاستعمار الغربي يشجعها ، فهي شيء آخر غير الصوفية التي جاء ذكرُها في قصة مندوب روكفلر مع الجامعة السورية .

فالصوفية مذهبٌ غير إسلامي في كثير من تفاصيله وشطحاته وتقاليده ونظمه الدخيلة ، أو هو يبدو كذلك فيما هو مشهورٌ عن كثير من فرقه التي تدعو إلى سلبية يائسة مستسلمة تعارض روح الإسلام معارضةً صريحةً ، وهو شيء آخر غير الزهد الذي عُرف عن بعض الصادقين من الصالحين في صدر الإسلام خاصةً وفيما تلا ذلك من العصور . أما الروحانية فإذا قُصد بها نقيضُ المادية التي يدعو إليها الكاتبُ في مقاله ، فلاشك أن كل الأديان روحانيةٌ ؛ لأنها تؤمن بالروح والغيب وبالثواب والعقاب وبما وراء المحسوس الملموس .

وكاتب المقال (كامل عيّاد) لا يفرِّق بين الثقافة التي تتصل بالجانب الروحي والخلقي والديني من الإنسان ، وبين العلم الذي يتصل بالجانب العقلي والمادي منه ؛ ولذلك فهو يقول : « لا بد لنا من الاعتراف بأن تقاليدَنا لا تتعارض مع الاقتباس من الثقافة الحديثة السائدة في الغرب ، وفي الحقيقة ، إذا تركنا المحافظين في بعض الأقطار العربية ـ وهم فئة قد أصبحت لحسن الحظ قليلة العدد ـ فإننا لا نجد اليوم بيننا مَن ينكرون ضرورةَ الاقتباس .

وإنما هناك فئةٌ تسمِّي نفسَها بالمعتدلة ، تريد أن يقتصر الاقتباسُ على محاسن الحضارة الغربية وعلى تلك النواحي من ثقافتها التي تتلاءم مع خصائصنا وتقاليدنا وعاداتنا ، ونقطةُ الضعف في هذا الرأي هي الصعوبة في تحديد الصفات والتقاليد والعادات التي نختصُّ بها ويجب أن نحافظ عليها ، ثم اختلافُ المعيار الذي يميِّز المحاسن من المساوئ » (ص١٥١) .

فالكاتب هنا ساخطٌ أشد السخط على المحافظين ، ويسرُّه جدًّا أن يتناقص عددهم بيننا اليوم ، بل هو ساخطٌ على المعتدلين الذين يدعون إلى التمييز بين الضار والنافع ، وما يلائمنا وما لا يلائمنا ، حين ننقل من حضارة الغرب ؛ لأنه يريد فيما يبدو أن ننقل الحضارة الغربية (خيرها وشرها ، وحلوها ومرها ، وما يُحَبُّ منها

وما يُكرَه ، وما يُحمد وما يعاب) كما يقول صِنْوُه طه حسين في كتابه « مستقبل الثقافة في مصر » (الفقرة ٩ ص٤١) . ومن الواضح أن هذا التصور الخَطِر لاقتباس حضارة الغرب ناشئ من عدم التفريق بين العلم والثقافة ؛ فالعلم ، والمقصود به في الاصطلاح الأوربي science هو الرياضة والعلوم التجريبية ، يتصل بالملموس المحسوس الذي أثبتته التجربة ، وتستطيع أن تعيد إثباتَه في كل زمان ومكان ، أو هو يتصل بالمنطق العقلي الذي تشترك كلُّ العقول البشرية في إدراكه على وجه القطع واليقين ، مثل علوم الرياضة ، وكلها مما يشترك في إدراك حقائقه كل الناس بقدرٍ واحدٍ لا خلاف فيه ، ويمكن إعادة تجاربه ومراجعتها والاستيثاق مِن صحَّتها والانتفاع بنتائج تطبيقها على اختلاف الأزمنة والأمكنة .

أما الثقافة فهي تختلف باختلاف الأجناس والبيئات والأديان حسب حكمة الله سبحانه ، الذي جعل لكل قوم مَنْسَكًا هم ناسكوه ، والذي جعل لكل قومٍ شِرْعةً ومنهاجًا ، والذي جعل الناسَ شعوبًا وقَبائلَ ليتنافسوا في الخير ، ولِيتبادلوا العلومَ والمعارف ، والذي جعل الناسَ أممًا ولو شاء لجعلهم أمةً واحدة ، والثقافة لا تتصل بالمحسوس الملموس ، أو المعقول المشترَك كما هو الشأن في العلم ؛ لأن بعض عناصرها تتصل بقِيَم الخير والشرِّ ، والجمال والقبح ، والحقِّ والباطل ، وهي جميعًا تعتمد على ما وراء المادة مِن الغيب الذي لا تتفق عليه العقول ولا تدركه الأفهام ولا تشمله التجربة ولا يتطاول إليه الفكر .

فهناك خلافٌ واسعٌ في تقدير الخير والشر بين مَن يقول : ﴿ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ﴾ [الجاثية:٢٤] ، وبين المؤمن الذي يراقب في أعماله ثوابَ الله سبحانه وعقابَه في الدار الآخرة .

فبينما يرى الأولُ أن حرمان النفس مما تشتهيه ـ كل ما تشتهيه ـ ضَرْبٌ من الحماقة ليس له ما يبرره ، يرى الآخر أن الإدمان على الشهوات هو عينُ الحماقة

وقصرُ النظر ، والمتديِّن يرى التفريط في العِرض والعفاف شرًّا ، بينما يراه الوجوديُّ مثلاً حماقةً ، والمتدين يرى ضبطَ النفس فضيلةً ، بينما يراه الفرويديُّ شرًّا بسبب الكبت الذي يورث في زعمه أمراضَ النفسِ .

والمسلمُ يرَى اللصَّ والقاتلَ مجرمًا تجب عقوبتُه والاقتصاصُ منه ، والمتفرنج الذي يعقل بأذنيه ويقلِّد تقليدَ القرود يراه مريضًا خليقًا بالعطف ، والمتدين يرى صورةَ المرأة العارية قبيحةً ؛ لأنه يرى معها قبحَ نفس صانِعها ودنسَ شهوته التي تخالط صنعته فتنفر منها نفسه ، وقد يراها غيرُ المتدين جميلة ؛ إنه لا يرى إلا مفاتنها ولأنها تخاطب شهواته وحواسه وحدَها ولا تخاطب ضميره وخُلقه ، أو هي تخاطب منه ضميرًا وخلقًا يخالف ضميرَ المتدين وخُلقَه على الأصح .

وقل مثل ذلك فيما يتصل بالخير والشر والجمال والقبح والحق ، والباطل ، فهذا الذي يدعو إليه الكاتب ، ويدعو إليه طه حسين وأضرابُهما من المتفرنجين ، الذين يدعون إلى انتحال ثقافة الغرب بغير نقدٍ أو تمييز ؛ لا شك أنه كما وصفه مصطفى صادق الرافعي رحمه الله : « نوعٌ من المشاكَلة بيننا وبينهم ، ووجهٌ من التقريب بين جنسين يُعين على اندماج أضعفِهما في أقواهما ، ويُضيِّق دائرةَ الخلاف بينهما ، ثم هو مِن أين اعتبرْتَه وجدتَ فائدته للأوربيين أشبه بتليين اللقمة الصلبة تحت الأسنان القاطمة ، وهل نسي الشرقيون أنه لا حجة للغرب في استعبادهم إلا أنه يريد تمدينهم » اهـ.

في حضارة الغرب مواضعُ للقوة ، كانت سببَ مجدِه وسيادتِه وتفوقه ، ولكن فيها مواطنُ للضعف تحمل جراثيمَ موته ، وقد كانت سببًا فيما اعتراه أخيرًا من مظاهر الانحلال التي أتصور أنهاتغير في طريقه إلى الدمار والانهيار . فإذا كان مفهومنا أن ننقل النافعَ الذي كان سببًا في مجد الغرب ، فكيف نفهم الدعوة إلى نقل الضار وقد كان سببًا في الخراب الذي تبدو طلائعه لكل ذي بصيرة ؟!

يزعم الكاتب أنه مِن غير الممكن اقتباس صناعات الغرب الآلية دون ثقافته ، ويدَّعي أننا « لا يمكننا أن نتقدم في الصناعة الآلية .. دون نشر هذه الثقافة بين الشعب على أكبر مقياس ممكن » ، وأنه « لا فائدة في أن يصبح العامل قادرًا على استخدام آلة تعادل قوتها ٢٤٠ من العبيد ، إذا ظل هو نفسه خاملاً بليدًا عاجزًا عن التفكير الذاتي وعن النقد ؛ لا يستطيع تمييز الأخبار الصحيحة من الكاذبة ، وينقاد إلى الإيحاء والتضليل ولا يسيطر على أهوائه ونزعاته البدائية » .

والدين هو المقصود بكل هذه الإشارات الأخيرة ، ولست أدري على أي شيء قد استند الكاتب فيما يزعمه من أننا لا نستطيع الاستفادة من تجارب الغرب في التفوق الصناعي الآلي إذا نقلنا ثقافته وحدَها دون الإلحاد والمادية والدعارة والانحلال التي تنطوي عليها ثقافة الغرب اليوم ، والتي يضجُّ منها عقلاؤه ومصلحوه ، والتي ستنتهي حتمًا إلى زوال أصحاب هذه الحضارة في القريب العاجل ؟. هذا زعمٌ عجيبٌ هو مجرَّدُ ادعاء لا يقوم على دليل ، بل إن ألف دليلٍ ودليل من الواقع ومن التاريخ ومن العقل يقوم على عكسه ، وإذا كان هذا الكاتبُ الذي ينطق بلسان ببغاء لا يدرك أن ثقافة الغرب ومدنيته التي يطالبنا بنقلها قد دخلها من الفساد ما هو خليق أن يجرَّ الغرب كله إلى كارثة تقضي عليه . وإذا كان هو وأضرابه لا يصدِّقون إلا ما يجيء من الغرب ، ولا يروْن صوابًا إلا ما رآه كُتاب الغرب ، فليقرأ ما كتبه المؤلف الإنجليزي أرنولد توينبي في كتابه « الحضارة في الميزان » وفي كتابه « الحضارة والغرب » ليرى حكمَه على حضارة قومه بأنها في النزع الأخير وأنها تمر في المرحلة التي سبقت سقوطَ الدولة الرومانية .

وكاتبُ المقال لا يعترف بأن لنا عاداتٍ خاصةً ومقوماتٍ تميزنا عن غيرنا بوصفنا أمةً من الأمم ؛ لأنه يتساءل : هل يكفي أن تستمر بعضُ التقاليد والعادات مدة عصرٍ أو عشرة عصورٍ حتى تصبح جزءًا لا ينفصل من تراثنا ينبغي التمسك

به؟ والواقع أن هذه التقاليد التي يدعو الكاتب وشيعته إلى نبذها وهدمها هي التي تُمسك المجتمع وتشدُّه لأن سلطانها فوق سلطان القانون .

ومن المسلَّم به عند كل الباحثين ـ حتى الماديين منهم ـ أن أعمق التقاليد جذورًا وأعظمها سلطانًا هو ما كان مستمدًّا من الدين ، فإذا هدمنا هذه التقاليد على ما يريد الكاتبُ وأمثاله ، فأيُّ شيءٍ يغني غَناءها ويقوم مقامها ؟ وأية سلطة تمسك المجتمع عند ذلك وتمنعه أن يتفتت ثم يزول وينهار ؟

لا يعترف كاتب المقال بغير الجانب المادي من الحياة ؛ فنظراته مادية خالصة ، واقتباساته كلُّها من مفكري الغرب المعروفين بنزعتهم المادية ، وبعض هؤلاء الذين يقتبس منهم ـ مثل نيتشة ـ قد اعترف اليهود في خطتهم المشهورة ببروتوكولات صهيون بأنهم الذين نشروا آراءهم وروَّجوها بين الناس لإفساد عقائد غير اليهود ومجتمعاتهم .

لا يرى كاتبُ المقال الأديانَ إلا أوهامًا وخرافاتٍ وأساطير ، ولا يمجد شيئًا إلا العلم المادي الحديث الذي أوجد عصر الآلة الذي نعيش فيه ، فإليه يرجع الفضل ـ حسب ما يتوهم ـ في تحرير البشرية من الضلال والأوهام والخوف ، ولاشك في أن أبرز أثر له هو تغييره لتفكير الإنسان ؛ فإن طريقة البحث العلمي تجعلنا نؤمن بالعقل ، ولا نتقيد إلا بالواقع الذي تدركه الحواسُّ ، ولا نتقبل شيئًا (كذا) لا تؤيده التجربة ، وتقتضي هذه الطريقة التحرر من العقائد الغيبية السحرية ، ومن الأوهام والأحكام السابقة ، وهي تفرض علينا المشاهدة الموضوعية والتجرد من العواطف .. إلخ.

وواضحٌ من كلامه هذا أنه لا يعتبر بالدين كله ؛ لأنه يقوم على الإيمان بالغيب ، وهو لا يؤمن إلا بالمشاهَد الملموس ، ويرى أن ذلك من مزايا العلم التجريبي الحديث الذي حرَّرنا ـ حسب زعمه ـ من الضلال والأوهام والخوف . فالأديان كلها عنده ضلالاتٌ وأوهامٌ ، كان الناس يخضعون لما تخوِّفهم به من العذاب ، ثم تحرَّروا من هذا الخوف ، ولم يعودوا يخافون العذابَ الموهوم الذي زعمته هذه الأديان .

هل هناك هدمٌ أصرحُ من هذا ! وهل لا يعرف المسكين أن العلم التجريبي محدود الميدان والمدى ، لا يتناول إلا المدرَك المحسوس ، والمدرَكُ المحسوس أقلُّ بكثيرٍ مما يخضع لحسِّنا وإدراكنا ، بل هو لا يقاس إليه ، ويُعتبر كأنه ليس شيئًا مذكورًا إلى جانبه ، وقد أدرك العلم الحديث نفسه ـ الذي يتمسح به الكاتب ـ ذلك ، فعرف أن الموجات التي تدخل في مدى إدراكنا الحسِّي ليست إلا شيئًا ضئيلاً تافهًا بالقياس إلى المعروف منها فضلاً عن المجهول .

ولا يزال علماء الفلك يقفون أمام ذلك الفضاء الجبار الذي لا يعرفون مقاييسه وأبعاده إلا ظنًّا ورَجْمًا بالغيب . وحقيقةُ الأمر في هذه العلوم التجريبية أنها مفيدة في ميادينها المادية فحسب ، ولكنها غيرُ صالحة لأن تعالِج عالَمَ المجرَّدات الذي لا يخضع للحس ؛ لأنه لا يخضع لتجاربها ، وذلك هو ما يسميه الإسلام عالم (الغيب) أي ما غاب عن الحس ، ونحن مكلَّفون بأن نؤمن بما جاء به الدين ؛ لأنه هو السبيل الوحيد إلى معرفته وإلى تحديد موقفنا منه ، وما فيه فائدتنا بالقياس إليه ، فميدان الدين إذن غير ميدان العلم التجريبي »[1] .



(١) مجلة الأزهر م٢٩ سنة ١٩٥٧م.




الباب السابع

معارك القصّة

فن القصص الغربي

الفن القصصي في القرآن

المسرحية اليونانية




(٥٤)

فن القصص الغربي

بين « محمد عبد الله عنان » و« حسين الهراوي » و« زكي مبارك »

أصدر الأستاذ محمد عبد الله عنان مجموعة قصصية تحت عنوان : « قصص اجتماعية ونماذج من أدب الغرب » ضمَّنها مترجماتٍ لثمانية من أعلام الأدب الفرنسي ، وقد فتح هذا العمل مجالَ البحث حول فن القصة وترجمتها وموقف الأدب العربي منها .

الدكتور حسين الهراوي[1]

إن الأستاذ (عنان) قد هيَّأ لنا فرصةً نادرة لنقد الوجهة القصصية والروائية للأدب الغربي من حيث الفكرة والذوق لا من حيث الأسلوب والكتابة ؛ لأن للأدب الغربي واللغات الغربية قيمَها وأسلوبها ، ولا صلة بينها وبين اللغات الشرقية وآدابها ، أما من حيث الفكرة والذوق فنحن نزعم أن الفكر الشرقي مساوٍ للفكر الغربي وإن اختلف الذوقان بطبيعة الوسط والبيئة .

ومن هنا ننتهز هذه الفرصة لندلي برأينا في الأدب الغربي . لقد افتتن الناس بفن الروايات والقصص القصير منها والطويل ، فأصبحت جزءًا متممًا للأدب الكتابي ؛ وذلك لأن القصة رياضةُ العقل ، وهي أقرب موارد الدراسات النفسية بأسهل أسلوب يحتمله العقلُ المجهَد ، ولذلك راجت سوقُها في الشرق والغرب ، وأصبحت لها المجلات الخاصة ، والمطابع الخاصة ، لإخراج الروايات فقط ، كما تخصصت طائفةٌ كبيرة من أساطين الأدب لهذا الفن وحده ، وأخرجوا للناس ما لا يحصى من القصص ، حتى كلّت العقول عن الابتكار الخيالي ، ومن هؤلاء النوابغ الفرنسيين ثمانيةٌ قدم لنا الأستاذ عنان نماذج من قصصهم منهم أناتول فرانس وبول

---

(١) ملحق السياسة (١٩ مارس ١٩٣٢) .

بورجيه وجي دي موباسان . على أني ناقشت الكثيرين من أنصار الأدب الغربي بأن استفادة الشرق منها أدبيًا لا يساوي ما تجرُّه عليه من الفناء الشخصي والقومي والخُلقي .

فللشرق آدابهُ وقوميته ، وظهورُ كتاب الأستاذ عنان فرصةٌ سانحة لبسط هذا الموضوع بالنقد والتحليل ، فإن القصص الغربي اليوم قد اندفع نحو وِجهةٍ واحدة هي وجهة الاستهتار الجنسي ، والروائيون في الغرب ليس لهم في هذه الأيام مصدرُ إلهامٍ غير هذا الموضوع ، وقُبيل الحرب بأعوامٍ كانت الروايات الغربية تسير على نسق واحد هو تعارفٌ بين فتى لزمنٍ وفتاة بأية طريقة يبتدعها خيال المؤلفين ثم تفصلهما عوامل الزمن ويتخطيان العقبات بالمجازفات حتى يلتقيا للزواج .

وهو وصفٌ وإغراء للحياة الشريفة ؛ إذ يجب أن ننظر للدرس الخُلقي الذي يستفيده القارئ من تلاوة هذه الروايات ، فكان الحضُّ على الشجاعة والإقدام رائدَ المؤلف كما كان القصص التاريخي ، كما أن المؤامرات السياسية وسيلة حسنة لإظهار البطل في صورة أفّاق أو فاتح أو قائد أو جاسوس . والثورة الفرنسية كانت أسهلَ المناهل للمؤلفين ، ولكن طغيان القِسم النسوي في العالم الغربي واستهتاره جرَّ المؤلفين الغربيين إلى أن تكون فكرتهم في رواياتهم كلها علن العلاقات بين الجنسين وعن استهتار المجتمع الحاضر بروابط الزوجية والأسرة . مما جر على فرنسا وإنجلترا وأمريكا مصائب الطلاق وتفكك العلاقات وقيام نفرٍ باسم العلم في نشر ثقافة الإباحية باسم علم التناسليات .

وهكذا تغشى الغربَ نوبةٌ عصبيةٌ من تيار التأخر إلى حال الإنسان الأول في ثوب منمَّقٍ من العلم والمدنية هو أشبه ما يكون بفعل الخمر أو المخدر . على أن العالمَ مملوءٌ بما هو أهم تدوينًا من انتهاك الحرُمات ووصف المخازي مما فطن إليه مؤلف « كل شيء هادئ في الميدان الغربي » ولكن المسائل الجنسية أكثر رواجًا

واستثمارًا ، وهكذا نرى هؤلاء الأساطين يعنون بالمادة قبل أن يُعنوا بنشر الصالح ، فالعالم الآن بهذه الأزمة الاقتصادية والمضاربات المالية والتصادم السياسي ، والنزوع إلى الحرية ،تطعن فيه فئة مخصوصة من المنتفعين الماديين يُسخرون العالم لاستثماره ويقيمون الحروب للربح المادي ، يُخربون الممالكَ باسم الحكم والنظام ، والأفّاقون المشعوذون يستغلون ضعف العقول والعقائد الدينية للربح المادي .

كل هذه مواضيعُ لم يُلْهمْها كتّاب العرب لنشر سيل من القصص يفتح عينَ الجمهور إلى حقائق العالم كما هو لا كما استغله بنو جلدتهم . إني أوافق الأستاذ عنان أننا فقراء في فنِّ القصَصِ الحديث ، ولكن القصَّة المصرية يجب أن تكون مخالفةً للقصة الغربية كما تختلف بيئتنا وبيئتهم .

أذكر قصةَ العربيِّ وما جذب إليه من النساء ، وكيف سقطن في وهدة الشراك المنصوبة إلا فتاةً قلَّب عليها صنوفَ المغريات ولم تنفع ، ورفضت بكبرياءَ وشَمَمٍ ولم تخضع لتهديدٍ ووعيدٍ بالضرب والقتل ، وعُذبت كما لو كانت مجرمةً ، وخرجت من ذلك بطلة الشرف والعفاف . فهي نموذجٌ حَسَنٌ رائعٌ للفتاة الشرقية ، فلم يكتب لها قصَّة ولم يُدوَّن انتصارُها في ميادين البطولة التي انتصر فيها الشرفاء على الإغراء .

هذه هي النفس الشرقية ، وهي أبعد أثرًا وأقرب لأنفسنا من القصص الغربية عن زلَّة زوجةٍ وخيانتها التي تنتهي بصفحٍ أو عقوبةٍ ضمير يصفُها لك المؤلف بما شاءت آراؤه وأهواؤه ، ومبلغُ الظن أن الضمير الذي زلَّ زلةَ الشرف لن يجد من نفسه مؤنبًا ومعذبًا على ما اقترف ؛ لأننا نرى أن الشرف والعفةَ إن هما إلا إيمانٌ وعقيدة ، وتَوالي قراءة قصص الخيانة والزلل يزعزع هذه العقيدة فيُستهان بها ، ولعل ما نراه من التململِ الخلُقي والاجتماعي من الأوساط الأوربية نتيجةٌ لازمةٌ

لهذا الضرب من التأليف والتخيل ؛ لأن قوة وعبقرية المؤلفين تصف لك تلك المواقف بما يغري بها أيَّ إغراء .

على أن الكُتَّاب الحديثين يختلفون تمامًا عن كتّاب القرون الأولى ، وغلب عليهم حب المادة فشقُّوا الطريق لها على أنقاض الأخلاق ، فلم نجد مؤلفًا مثلاً يُخرج لها صورة أخرى عن (عطيل) تمثل الغيرة على العفة والشرف ، ولا كهملت في الانتقام الرائع لجناية الأم ، ولا كالرجل القناص ؛ فإن المؤلفين كانوا يكتبون لأغراض هي والمادة عَدُوّان ، ونُصْبَ عيونهم غرضٌ أسمى يرمون إليه ، أما الكتاب الحديثون فمهمتهم تسلية الجمهور بما يُحبه ذلك الجمهور الجامح ، فيتولى الكتّاب زعامتَهم وإرشادَهم إلى الطريق الذي ينالون منه حظًّا وافرًا من النجاح في الحياة على مذهب « نورد » حيث يقول : « إني أقيس نجاح الشخص في الحياة بالثروة التي جمعها من عمله ». وساعدَ على ذلك عواملُ كثيرة منها دراساتُ علم النفس واستخدامُه في القصص، وقد زاد التيارَ اندفاعًا نشوبُ الحرب الكبرى ، حيث كان العالم مملوءًا بالمآسي الحقيقية والشعوب في حالة حزنٍ عام ، فلم يكن للرواية الجِدِّيَّة نصيبٌ من الرواج .

ولذلك حلّ محلها على المسارح رواياتُ الاستعراض ، وفي القصص روايات الحب والغرام بأنواعه ، وقام الكتّاب بتغذية هذا التطور بأفكارهم وخيالهم ؛ ولذلك كانوا أبعد أثرًا في تطوير الأخلاق إلى ما يُخشى منه على الشرق اليوم . لعلِّي أسرفت في تلك النقطة الأخلاقية شرحًا ونقدًا ؛ لأنها الغالبة في القصص الأوربي .

إن تطور العالم الحديث خلقَ نوعًا من آخر من القصص للتسلية فقط وليس لأيِّ مَرْمًى آخر ، وهذا النوع التجاريّ هو الخطر الأكبر الذي تتجلى فيه الروح النسائية والسقوط ، وهو آلمُ الدروس التي تتلقاها الفتاة في خِدْرها ، فترى العالم

كأنه خُلق لهذا فقط ، فيغويها الخيال، إلى الزلل ، وأخبث، ما في هذه التجارة أن تبحث عن سر رواجها ، ولا شك أنه منحصرٌ فقط إلى ميل الجمهور الذي يُعنَى بلَهْوِ الحياة قبل أن يدرس جِدَّها ويتلمَّس النعيمَ قبل أن يعرف ما في العيش من مرارة وأكدار ؛ ولذلك سلكَ مؤلفو هذه الروايات سلوكًا غريبًا للشهرة ، ومتى تداولت الألسنة أسماءهم غطَّت هذه الشهرة على ما في هذا الضرب من التأليف من معايب ونقائص . ولعلنا الآن أحوجُ ما نكون للقصص في أدبنا الحي ، على أن يوضع على أساسٍ خاصٍّ بنا لا صلةَ بينه وبين الأساس الغربي .

الدكتور زكي مبارك

كتب الدكتور طه حسين كلمة في مجلة (الدنيا المصورة) تحدَّث فيها عن الحياة الأدبية في مصر، وأعلن شكَّه في قيمة الأدب الحديث ، ونقدم كلمتنا هذه بملاحظة صغيرة عن رأيه في اهتمام رجال الأدب عندنا بما يكتبه عنهم المستشرقون ، وتنحصر هذه الملاحظة في التأمين على ما كتبه الدكتور طه في هذا الصدد ؛ لأن الدكتور طه نفسه لم يسلَم من الحرص على التعلُّق بما يكتبه عنّا المستشرقون ، وكلُّ ما في الأمر أنه تجاوز ما يُكتب عنه ثم تعلَّق بما يُكتب عن الأدب العربي في جملته ، فأعلن حرصه على تدوين ملاحظات المستر جب عن الأدب الحديث . وملاحظات المستر جب هذه صارت عند الدكتور طه قرآنًا لا ينبغي العدول عنه عند تقدير الأدب الحديث ، فما هي ملاحظات (جب) التي انبنى على حكم الدكتور طه على حياتنا الأدبية ؟ وهي ملاحظات بسيطة لا تخرج عن أن الرجل ينتظر ظهور القصة في الآداب العربية ، صدق الله العظيم .

الأدب العربي الحديث رهنٌ بظهور القصة ، فإن لم تظهر تلك العروسُ الغالية فلا أدبَ عندنا ولا أدباء . وفي نقض هذا الوهم (وهم الدكتور طه والمسترجب) أكتب هذا المقال .

لا ينبغي مطلقًا أن نحرص على ظهور القصة في الأدب الحديث ؛ لأن لذلك الحرص نتائج مشئومة أيسرها أن تَغلبَ على أدبنا صبغة « الافتعال » ، والافتعال عدوٌّ الفطرة ، وهو شرٌّ مُسْتطِيرٌ على الآداب والفنون .

إن القصة لن توجد في الأدب العربي إلا إذا وُجدت المرأة ، ولن يكون لكتّابنا قصصٌ ما داموا لا يرون المرأة في حرية وصراحة ، ولا يتأثرون بها في ميدان الحياة . ولا أمل في أن نرى لكاتبٍ قصةً جديدة ، مادام الكتّاب بعيدين كل البعد عن المرأة التي تلوّن الوجود بشتى الألوان فتحيله تارةً جحيمًا يرمي بالفزع والهول ، ثم تعيده حين تشاء جنةً وارفةَ الظلال . والقصة في جميع الآداب موقوفة على المرأة . وهي لا توجد في أدبنا ؛ لأننا لا نعرف المرأة في حياتنا ، وقد تحدثتُ بهذا مرةً أمام جماعة من الشبان المفتونين بالقصة ، فقال قائل منهم « نفترض وجود المرأة » ، واقتراح هذا الشاب هو بعينه ما أسميه (الافتعال) ، فليس يكفي أن نفترض وجود المرأة ؛ إنما يجب لنكون قصصيين أن تكون المرأة بين أيدينا ، في أوهامنا وأحلامنا وظنوننا ، نساجلها الصدق والرياء والمكر والخداع ، ولا عبرة بما يتاح لأحدنا من غرامٍ وما يُقَدَّر لنا أحيانًا من هفوات الحارات والأسواق ؛ فإن الرجل لا يفهم المرأة بنظرةٍ مختلَسَةٍ ، ولا يدرك أسرارَها باللحْظ المخطوف . وإنما يفهمها وتفهمه في أزمانٍ طوال ، وتلك الأزمان هي خميرة القصة عند من يفهمون . وقد يكون خيرًا من هذا كله أن نسأل هذا السؤال :

من الذي ينتظر ظهور القصة ؟

الجواب حاضر : ينتظر هذه القصة أحدُ رجلين : مستشرقٌ يريد أن يزن الآداب العربية بميزان الآداب الغربية ، وشرقيٌّ مفتون بالتقليد يريد أن يساير الأجانب في كل شيء . ومِن عجيب الأمر أن نجد القصصيين عندنا في الطبقة الدنيا من أدباء اللغة العربية ، وللقارئ أن يَعدَّهم واحدًا واحدًا ، هم جميعًا عالةٌ على الآداب الأجنبية يستوحونها بلا فهمٍ ولا تبصُّر ، وينقلون منها نقلاً سخيفًا مشوَّهًا يجرح

الأذواق والنفوس .

إن انتظار القصة شرٌّ محقَّق ، وهو إغراء الشبان على أن يفهموا أن الأدب إما أن يكون قصصًا وإما أن لا يكون ؛ وعلى ذلك تخفُّ في وزنهم قيمة الفنون الأدبية ؛ التي لم يُتَح لها أن تُطبع بذلك الطابع السخيف : طابع الألوان المحلية المبرقشة التي صارت في وهمهم شارةَ الإجادة والإبداع . اسمعوها كلمةً تتردد بين الجد والمزاح ، ثم انظروا كيف تحكمون . مِن الخطأ أن يقاس أدبنا على أدب الإنجليز أو الفرنسيين أو الألمان ، وإنما يقاس الأدبُ على مزاج الأمم التي يصدر عنها ، ومِلاكُ الأمر في ذلك كله أن يُعبّر الأدبُ عن عقول أهله وأحلامهم وشهواتهم وما يجري في خواطرهم .

أريد بذلك أن يشغلنا الأدبُ بأنفسنا فيصوِّر جَهْلَنا وحِلْمَنا ، وظلالنا وهدانا ، وغَيَّنا ورُشْدَنا ، بحيث نجد لأنفسنا صورتين : أولاهما في الضمائر وأخراهما فوق بياض القراطيس . هذا هو الأدب إن كان عند الدكتور طه أو المسترجبّ شوقٌ إلى الإطلاع على رأيي في فهم الأدب الصحيح .

فإن صحَّ هذا الذي أقوله ، فإن حياتنا الأدبية لا تغري بالتشاؤم كما يتوهم بعض الناس ؛ فإن أدبنا في الصحف والمجلات عن طريق القصائد والمقطوعات والرسائل والمقالات يصوِّر جوانبَ كثيرة من أزماتنا العقلية والروحية والوجدانية .

ونحن أحفاد العرب وأسباطهم ، ومِن واجبنا أن ننظر إلى ماضيهم حين نفكر في حاضرنا ؛ فقد كان العرب تكفيهم اللمحة والإشارة في أشعارهم ورسائلهم حتى عُرفوا بين الأمم بقوة الإيمان ؛ وقد تطورنا بالفعل فانتقلنا من الأدب الذي يكتفي بالأسجاع والأمثال إلى الأدب الذي نراه اليوم : أدب المقالة والرسائل المطوَّلة ، فلا تنتظروا أن نتحول فجأة فنقصر الأدب على القصص الطويل رغبةً في محاكاة الأجانب من غربيين وشرقيين . خفِّفوا من تحاملكم قليلاً أيها المتأدِّبون ،

واحكموا منصفين ، فإن فعلتم فإني واثقٌ من أن مجموعةً قديمة كمجموعة زَهْرِ الآداب ؛ أو العقد الفريد قد تكون في حكمكم ـ حين تنصفون ـ أغنى وأعمق وأدل على نفوس أصحابها وعقولهم من الثرثرة الجوفاء التي رميتم بها في وجه الأدب الحديث .

والخلاصة أننا نريد أدبَنا يمثلنا نحن ، فيصور نفوسنا وعقولنا وقلوبنا ويصور كذلك طرائقنا الفطرية في عرض ما نشعر وندرك ونعقل في عالم الفكر والخيال .



(٥٥)

« الفن القصصي في القرآن » لمحمد أحمد خلف الله

نقد : عبد المتعال الصعيدي ، أحمد أمين ؛ عبد الفتاح بدوي ، محمد أحمد الغمراوي ، أحمد الشايب ، محب الدين الخطيب

[من تقرير الفاحصين] : إن أساس هذه الرسالة أن القصص في القرآن عملٌ فني خاضع لما يخضع له الفن من خلق وابتكار من غير التزامٍ لصدق التاريخ والواقعة . وهذا صريحٌ وواضح من جملة مواضع من الرسالة . وقد أيده الكاتب بما استشهد به من الأمثلة . (ففي ص٢٦ سطر ١٠) قرر أن القرآن « أنطق اليهود بما لم ينطقوا به » . وذلك في قوله تعالى في سورة النساء :﴿ وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ ﴾ . (وفي ص ٢٦) قرر كاتب الرسالة عن قوله تعالى في سورة المائدة ﴿ و إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ﴾ ... إلخ إن هذا القول وهذا الحوار تصوير لموقف لم يحدث بعدُ ، بل لعله لن يحدث . (وفي ص٨٩) قرر الكاتب أن قصة موسى في الكهف لم تعتمد على أصل في واقع الحياة . وفي هذا مخالفةٌ ظاهرة لقوله تعالى : ﴿ نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِٱلْحَقِّ ﴾ . ولقوله سبحانه : ﴿ لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ ﴾ . (عبد الوهاب خلاف ، زكي حسن ، الدكتور الشرقاوي)

* * *

الخطوط العامة التي قدمها، محمد أحمد خلف الله في رسالته

إن القصص القرآني لم يراع الحقيقة التاريخية ، وأن المقصود منه عرضٌ فني فلسنا ملزَمين بتصديق حقائق هذا القصص ، وإنما نقدِّر فيه الغاية الفنية ، وأن القصص مستمدةٌ من مصادر أخرى غير عربية كالتوراة والأدب اليوناني والأدب الفارسي ، وأن فيه أساطيرَ لا أساس لها . (هذا النص من صلب الرسالة المقدَّمة) .

صاحب هذه الرسالة لم يكن له أن يظفر إلى الكتابة في موضوع القرآن وهو يجهل تعريف التناقض في المنطق ، ويبني على جهله به حكمًا خطيرًا في قصة إبراهيم عليه السلام . وهو يدل على مستوى صاحب الرسالة في العلم ، وعلى أنه جرى في رسالته على هذا المنوال ، فقذف بنفسه في بحرٍ لا يُحْسِن السباحةَ فيه ؛ ولم يخض فيه إلا فحول العلماء أو أكابر الحكماء من الطبري إلى الزمخشري إلى الرازي إلى أمثالهم في علمهم وحكمتهم .

وقد ذكر الأستاذ أحمد أمين أن صاحب الرسالة يرى أن القصة في القرآن لا تلتزم الصدقَ التاريخي ، وإنما تتجه كما نتجه الأدب في تصوير الحادثة تصويرًا فنيًّا ، بدليل التناقض في رواية الخبر الواحد ، مثل أن البُشْرَى كانت لإبراهيم أو لامرأته . فدعوى هذا التناقض تدل على أن صاحب هذه الرسالة لا يعرف تعريف (التناقض) ، وعلى أنه سار في رسالته بهذا العلم الذي لا يزال في طور الطفولة ، فضلَّ الصواب ، وخبط خبطَ عشواء ، والقرآن أجلّ من أن يُتناول بمثل هذا العلم ، وأخطر من أن يَحكم في مسائله مَن لا يزال يجهل تعريف التناقض .

لقد قال الله تعالى في البشرى بهذا الغلام : ﴿ وَٱمْرَأَتُهُۥ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَٰهَا بِإِسْحَٰقَ وَمِن وَرَآءِ إِسْحَٰقَ يَعْقُوبَ ﴾ [هود:٧١] ، وفي هذه الآية كانت البشرى لسارة امرأة إبراهيم عليه السلام . ثم قال في هذه البشرى : ﴿ قَالُوا۟ لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٍ ﴾ [الحجر:٥٣] ، وقال : ﴿ فَبَشَّرْنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٍ ﴾ [الصافات:١٠١] فكانت البشرى في الآيتين لإبراهيم عليه السلام . فهل تبشير سارة مرةً بهذا الغلام وتبشير إبراهيم مرةً به من التناقض الذي يصح أن تُضرب به قصةُ إبراهيم مثلاً للقصة التي لا يُلتزم فيها الصدق التاريخي ؟ اللهم لا ؛ لأن التناقض اختلاف قضيتين في الإيجاب والسلب ، اختلافًا يلزم لذاته مِن صدق إحدى القضيتين كذبُ الأخرى

فلابد فيه من الاختلاف في الإيجاب والسلب ، ولابد فيه من الاتحاد في الموضوع والمحمول وقيودهما ، وليس في هذه القصة اختلافٌ في قضية البشرى من جهة الإيجاب والسلب ، فلا تكون من التناقض الذي يلزم فيه صدقُ إحدى القضيتين وكذب الأخرى ، وإنما كان أن كلاً من إبراهيم وامرأته يبشر بهذا الغلام ، وقد تكررت هذه القصةُ في هذه السُّوَر ، فذكرت في بعضها بشرى إبراهيم به ، وذُكرت في بعضها بشرى امرأته به ، تنويعًا في الأسلوب ، وتصريفًا في القصة ، لمقاماتٍ تقتضي ذلك التنويع وتستدعي ذلك التصريف . صاحب الرسالة لا يفرِّق بين القصص التي نصَّ القرآن على وقوعها وبين الأمثال التي يجوز فيها الوقوع وعدمه ، وهي أمثالٌ لا أساطير، وقد ورد كثيرٌ منها في القرآن أيضًا ، ولكن صاحب الرسالة لم يُرزَق قوة التمييز بينها ، فخبطَ فيها خبْطَ عَشْواء وسقطَ سقوطَ من يتناول ما هو فوق طاقته .

لقد ذكر الله تعالى قصة مريم في سورة آل عمران ثم قال فيما ذكره منها : ﴿ ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۚ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴾ [آل عمران:٤٤] . وهذا نصٌّ قاطع على وقوع هذه القصة ، وذكر قصةَ نوح في سورة هود ثم ختمها بقوله : ﴿ تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا ۖ فَٱصْبِرْ ۖ إِنَّ ٱلْعَٰقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ . فجعل تلك الأنباء ـ وهي من الغيب ـ من دلائل نبوته ، ولا يصح الاستدلال بها على نبوته إلا إذا كانت صحيحة . وذكر قصة يوسف في سورة يوسف ثم ختمها بقوله تعالى : ﴿ ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۖ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوٓا۟ أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ ﴾ . وهذا نصٌّ قاطع على وقوع هذه القصة ، وهكذا اعتبر هذا القصص من قصص الأنبياء ونحوها .

وهناك أمثالٌ يضربها الله تعالى للناس ، كقوله تعالى : ﴿ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا

مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُۥنَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [النحل:٧٥] . فهذا مَثَلٌ لا يلزم أن يكون واقعًا ، وكذلك ما أشبهه من أمثال القرآن ، فات صاحبَ الرسالة الفرقُ بين هذين الأسلوبين فأساء إلى نفسه وأساء إلى علمه .

أحمد أمين

هذه رسالة ليست عادية ، بل رسالة خطيرة أساسها أن القصص في القرآن عملٌ فني خاضعٌ لِما يخضع له الفن من خلق وابتكار ، مِن غير التزامٍ لصدق التاريخ والواقع ، وأن محمَّدًا فنان بهذا المعنى ، يرى المؤلف أن القصة في القرآن لا تلتزم الصدق التاريخي ، وأنها تتجه كما يتجه الأدب في تصوير الحادثة تصويرًا فنيًّا بدليل التناقض في رواية الخبر الواحد :

١- مِثل أن البشرى بالغلام كانت لإبراهيم وامرأته أو أحدهما .

٢- القصة مخلوقة : مثل : ﴿ وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ ﴾ .

٣- والإجابة عن الأسئلة التي كان يوجهها المشركون للنبي ليست تاريخية ولا واقعة وإنما هي لتصوير واقعٍ نفسي عن أحداثٍ مضتْ أو أغرَقتْ في القِدم ، سواء كان ذلك الواقع النفسي متفقًا مع الحق والواقع أم مخالفًا له .

٤- وربما كانت مسألة الجن التي تصوِّر رأي الجاهلية في تسمُّع الجن لأخبار السماء ميدانًا من الميدان القصصي ، فالقرآن يقرر أن الجن تَعْلم بعضَ الشيء ، ثم لمّا تقدم الزمنُ قرَّر القرآن أنهم لا يعلمون شيئًا ، والمفسرون مخطئون حين يأخذون الأمر مأخذ الجِدّ .

٥- الأنبياء أبطال « وُلدوا في البيئة وتأدبوا بآدابها وخالطوا الأهلَ والعشيرة ، وقلدوهم في كل ما يقال ويُفعل ، وآمَنوا بما تؤمن به البيئة من عقيدةٍ ، ودانوا بما

تدين به مِن رأيٍ ، وعبدوا ما تعبد من آلهة».

٦- تصوير أخلاق الأمم كبني إسرائيل ليس بضروريٍّ أن يكون واقعيًا ، بل يصح أن يكون تصويرًا فنيًا يلاحِظ الواقعَ النفسي أكثرَ من صدق القضايا .

٧- القصة هي العمل الأدبي الذي يكون نتيجة تخيل القاصّ لحوادث وقعت من بطلٍ لا وجود له أو لبطلٍ له وجود ، ولكن الحوادث التي أَلَمَّت به لم تقع أصلاً ، أو وقعت ، ولكنها نُظمت على أساسٍ فنّي إذ قدَّم بعضَها وأخَّر بعضَها أو حذف بعضَها وأضيف إلى الباقي بعضٌ آخر ، أو بولغ في تصويرها إلى حدٍّ يَخرج بالشخصية التاريخية عن أن تكون حقيقةً ، إلى ما يجعلها في عداد الأشخاص الخيالية ، وهذا قصدنا في البحث من الدراسة القرآنية .

٨- أخطأ الأقدمون في عدِّ القصص تاريخًا .

٩- منهجُه هو معالجةُ القصة من حيث هي أدب ، ويعني بذلك خلق الصُّوَر والابتكار والاختراع .

١٠- لذلك لا مانع من اختلاف تصوير الشخصية الواحدة في القرآن .

١١- لعل قصةَ موسى في الكهف لم تعتمد على أصلٍ من واقع الحياة ، بل ابتُدعت على غير أساسٍ من التاريخ .

١٢- القرآن عمدَ إلى بعض التاريخ الشعبي للعرب وأهل الكتاب ونشره نشرًا يدعم غرَضه ، كقصة ذي القرنين .

١٣- قصة إبليس من نوع الخَلْق الفني الذي يتشبث فيه القرآن بالواقع .

١٤- عناصر القصة هي العناصر الفنية والأدبية التي اتخذ منها الفنان مادته التركيبية والتي أعملَ فيها خيالَه وسلَّط عقلَه ، ونالها بالتغيير والتبديل حتى أصبحت وكأنها مادةٌ جديدة بما بثَّ فيها من روحه ، وكذلك القصص في القرآن .

١٥- والبحث عن المصادر في القصص القرآني على هذا الأساس يجب ألاَّ يزعجنا، لأنه الواقع العملي في حياة كل الفنون والآداب.

١٦- القرآن كان يغير من العناصر ليجعلها ملائمة للبيئة ولطبيعة الدعوة.

١٧- وما تمسك به الباحثون من المستشرقين ليس سببه جهل محمد ﷺ بالتاريخ، بل قد يكون ذلك من عمل الفنان الذي لا يَعنيه الواقعُ التاريخي ولا الحرصُ على الصدق العقلي، وإنما يُنتج عمله ويبرز صورَه بما يملك من الموهبة والقدرة على الابتكار والاختراع والتغيير والتبديل.

١٨- ومن هذا القبيل خلقُ صور الجن والملائكة.

١٩- تدرَّج القصص في القرآن كما يتدرج أدب كل أديب؛ فالأدباء يلتمسون المتعة واللذة في كل أمر فني يعرض لهم، ثم يتقدمون خطوةً فيتتبعون الاستمتاع واللذة بالمحاولات التي تقوم على التقليد والمحاكاة، ثم يكون التخلصُ شيئًا فشيئًا والدخول في ميدان التجارب الخاصة، ومظاهر ذلك النسخ والتدرج بالتشريع.

عبد الفتاح بدوي[1]

يدَّعي المؤلف أن الأستاذ محمد عبده قال: إن القرآن الكريم ليس كتابًا أُنزل للتاريخ وضبطِ الوقائع وترتيبِ الحوادث التاريخية بعضها على بعض، ولكنه بالإجماع يَستخدم التاريخَ ويقص من هذا التاريخ حقائقَ واقعةً ثابتةً مرتبًا بعضها ترتيبًا لا استنتاج فيه كما يستنتج المؤرخ، ولكن ترتيب الحق والواقع، وينزل بذلك الواقع المرتب ترتيب الحقائق لهداية الناس وإرشادهم إلى الخير والفلاح. فالقرآن يخالف كتبَ التاريخ في أمورٍ ويوافقها في أمور، فالمؤرخ قد يرى من واجبه أن يتبع تفاصيلَ الواقعة من الأسماء والزمان والمكان والأحداث وتفاصيلها؛ لأن هذا كله قد يعينه على استنتاج الحكم التاريخي الذي يحكم به على الواقعة، أو يشبع به صُمَّ العواطف، أما القرآن فقد لا يعنيه بعض هذا لأنه لا يستنتج الأحكام التاريخية ولكنه الفيصل فيها.

---

(١) مجلة الرسالة م١٥-١٩٤٧م، ص١٢٣٥.

ترتيب القرآن : إنه يرتب المقدمات ترتيبًا يقينيًا لا شك فيه : ﴿ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ ﴾ . فالقرآن مصدرٌ من مصادر التاريخ ، وليس كتابًا من التاريخ .

يقول المؤلف : « على أن هذه المسألة قديمةٌ ، ومِن أجلها عَدَّ الأصوليون القصصَ القرآني من المتشابه ، ولقد نتج عن ذلك طريقتان :

طريقة السلف ، وطريقة الخلف : أما الأوَّلون فيذهبون إلى أن كلَّ ما ورد في القصص القرآني مِن أحداثٍ قد وقع ، أما الآخِرون فلا يلتزمون هذا ، وعلى طريقتهم جرى الأستاذ الإمام ».

وهذا الذي يقوله المؤلف : جراَةٌ أخرى على الأصوليين وتَقَوُّلٌ مفترًى على الإمام محمد عبده ؛ فلسنا نعرف أحدًا من الأصوليين ولا أحدًا من المسلمين يعتبر القصص القرآنيَّ متشابهًا ، ولا نعرف أحدًا من الأصوليين ولا من المسلمين لا يقول بأن ما ورد في القرآن من القصص إنما هو أحداثٌ وقعت وحوادثُ هي خلاصة الحقيقة التي وقعت في سوالف الأزمان يسوقها القرآن عبرةً وهدًى للعالمين ، ولْيدلنا المؤلف على أصوليّ لا يقول بهذا أو عن مسلم لا يقول بهذا .

وكلام المؤلف افتراء على الأستاذ الإمام يكذِّبه قولُ الإمام ومنهجه الذي اختطَّه لنفسه في صراحة لا شبهة فيها ولا اختلاط .

قال الإمام : « إذا جاء في نصوص الكتاب والسنة شيء ينافي ظاهرة التنزيه (لله تعالى) فللمسلمين فيه طريقتان : أحدهما طريقة السلف وهو التنزيه الذي أيَّدَ العقلُ فيه النقلَ كقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ وقوله عز وجل : ﴿ سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ ، وتفويض الأمر إلى الله في فهم حقيقةِ ذلك مع

العلم بأن الله يُعلِّمنا بمضمون كلامه ما نستفيد به في أخلاقنا وأعمالنا وأحوالنا .

والثانية : طريقة الخَلَف وهي التأويل : يقولون إن قواعد الدين الإسلامي وضِعتْ على أساس العقل ، فلا يخرج شيءٌ منها عن المعقول ، فإذا جزم العقل بشيء وورد في النقل خلافه يكون الحكمُ القاطع قرينة على أن النقل لا يرادُ به ظاهره ولا بد مِن معنًى موافق يُحمل عليه ، فينبغي طلبه بالتأويل .

قال الإمام : وإننا على طريقة السلف في وجوب التسليم والتفويض فيما يتعلق بالله تعالى وصفاته وعالَمِ الغيب ، وإنّا نسير في فهم الآيات على كلتا الطريقتين » . فالأستاذ الإمام لم يقل إن القصص من المتشابه ، ولم يقل بذلك مسلمٌ قبله ولا بعده .

(٢)

التهمة الأولى الموجَّهة إليه : أنه يجهل المقررات المنطقية التي تُجمع عليها العقول .

والتهمة الثانية : أنه جهل المنهج الذي يُدرس عليه القرآن الكريم .

يُدرس القرآن الكريم على منهجين :

المنهج الأول : منهج الباطنية ، وهم فرقةٌ من الملاحدة يعطِّلون ألفاظَ القرآن عن مدلولاتها ، ويسلكون بها سبلاً تخيلية وهمية توصلاً بذلك إلى تعطيل الشريعة الغرّاء ، فهم يدَّعون للألفاظ أو للجمل مرادًا عامًّا لا ينبني على أسس علمية ، وهؤلاء كفار ، والجري على طريقتهم كفرٌ وجهالة ؛ لأن مذهبهم هذا مجرد دعاوى لا تنبني على شيء من العلم ، فهم يقولون مثلاً في تفسير قوله تعالى : ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴾ : استقيموا لله وطهِّروا أنفسَكم بالأخلاق الحسَنة وكونوا خاضعين ، وليست هناك صلاةٌ شرعية ولا زكاة شرعية ولا سجودٌ ولا رجوع !!

المنهج الثاني : منهج المسلمين ، وهو منهج العلم والعقل الذي تقوم عليه نواحي الحياة كلها ، وليس بالقرآن وحده ؛ ذلك أن الكلام يجب أن يكون لألفاظه

مدلولاتٌ حقيقية تنصرف إليها تلك الألفاظ ، ولا يُعْدَلُ عنها إلا إذا وُجدت قرينة تمنع من إرادة تلك المدلولات الحقيقية .

فأما تركُ تلك المدلولات الحقيقية مع عدم وجود تلك القرينة التي تمنع من إرادة الحقيقة ، فإنما هو في غير القرآن خَبَلٌ وجهالة ، وإذا ادُّعِيَ شيء من ذلك في مقام القرآن فهو خبلٌ وجهالة وزندقةٌ يخرج بها صاحبها عن عداد المسلمين ؛ لأنها تعطيلٌ لكلام الله تعالى الذي أُنزل لهداية البشر أجمعين . ومن المسلمين من يقف عند هذا الحد لا يتعدّاه ، بل يحمل الكلامَ على الحقيقة ما أمكنَ ذلك ، ثم على المجاز الذي تدلُّ عليه القرينة عند وجودها ، ولا يقولون إن القرآن يشير من وراء هذه الحقيقة أو هذا المجاز إلى شيء من باب الإشارة والإيماء ؛ لأن هذه الإشارة وهذا الإيماء لا تدل الألفاظ عليه . والباطنية لا يعتبرون اللهَ شخصًا ، ولا الملائكة موجودات ، ولا الجنة شيئًا ولا إبليس حقيقةً وإنما يقولون في ذلك كله ما يقوله المؤلف أن القرآن في ذلك لم يتشبث بالواقع .

* * *

ولقد حاولتُ أن ألتمس له بعض المعاذير - ولو أوهاها - في التورط فيما تورط فيه فمنعني سلوكه ، وحالت بيني وبين ذلك خلائقه ؛ ذلك أنني وجدتُه مدلِّسًا في النقل ، خائنًا للأمانة العلمية ؛ فهو يكذب في النقل أو يبتر المنقولَ ولا يُتِمُّه ، بل يُخفي منه ما يبيِّن المرادَ منه تمويهًا للحقيقة وإلباسًا على الناس [1] ». ثم قال : « فالفخر الرازي ليس فيه شيء مطلقًا لا من قريب ولا من بعيد مما نسبه إليه المؤلف فِرْيةً واختلاقًا».

ولعل عند المؤلف أو الذي كان يُشرف معه على رسالته نُسَخًا خطِّيةً خاصَّةً من

---

(١) أورد نصًّا نقله المؤلف من الرازي محرَّفًا وأورد النص الصحيح ، ص١٢٣٥ ، م١٥ سنة ١٩٤٧ مجلة الرسالة .

كتاب الفخر الرازي عُملت لهما فقط ، وخطَّ لهما ما يشاءان ، ما هذا يا أستاذ ؟ وما هذه الخيانة في العلم ؟ كما أورد مثالاً للبتر في النقل ، نقل منه المؤلف نصًّا من الفخر الرازي ولم يتمه ، فجاء الكاتب بالجزء الباقي وهو يُغَيِّر مفهومَ ما أخذه تغييرًا كاملاً .

ثم قال : « وكلام الرازي صريحٌ في أن القرآن لا يذكر القصة لأنه ليس كتاب تاريخ ، بل يذكرها لما في ذكرها من الفوائد التي ذكرهَا . وكلام الفخر الرازي صريحٌ في أن القرآن لم يحَرِّف في القصص ولم يغيِّر وكان ذلك دليلاً على أنه بوحيٍ من الله . أما دعوى المؤلف فهي أن القصص القرآني لا يُثْبت الواقع ، وإذن فلابد له من التدليس في النقل ليوهمَ القارئَ أن للكلام الذي يقوله المؤلف أصلاً في كلام السابقين . وبذلك صارت صفات المؤلف : ثلاثًا : الجهل ، والكذب ، والخيانة .

محمد أحمد الغمراوي

كلُّ مَن تعوَّد البحث العلمي وعرفَ ما القرآن ، واطَّلع على كتاب « الفن القصصي » حَكَمَ لاشك في أنه بعيدٌ كل البعد عن التفكير العلمي ؛ لما فيه من خبطٍ وخلطٍ كثير ، جرى فيه صاحبه خلف قساوسة المستشرقين أمثال روديل ومرجليوث ، حتى لقد بلغ الأمرُ أنه لم يدرك ما هنالك من تناقض بين نسبة القرآن إلى الحق سبحانه والحكم على قصص القرآن الكريم أن أكثره غير صحيح . وإذا كان (البعض) لا يرى في هذا الحكم كفرًا ولا شبهَ كفرٍ ، فلعله يرى على الأقل أن تفكيرًا يؤدي إلى جواز الجهل والكذب على الله لا يمكن بوجهٍ من الوجوه أن يَمُتَّ إلى التفكير الصحيح ، إنه تفكيرٌ لا يستقيم إلا على فرضٍ أن القرآن مِن عند محمد ﷺ لا من عند الله كما يقول قساوسة المستشرقين .

أحمد الشايب

إن مشروع الرسالة حين قُدِّم إلى كلية الآداب ١٩٤٧ ، رفضت لجنة الفحص تقديمه للمناقشه وأسقطته لأسبابٍ علمية دينية خلقية ، ويكفي أن أشير بغاية

الإيجاز إلى أن هذه الرسالة تقيس القصصَ القرآني بمقاييس ليست وثيقة ولا مقررة ، فإنْ خالفَ القرآن تلك المقاييس كان عند أصحابها كذبًا وافتراءً على التاريخ ، أو كان نوعًا من ذلك الفن الأدبي الذي لا يلتزم بالواقع التاريخي ولا الصدق العقلي ، وإنما يخضع في تأليفه لهذه الحرية الفنية التي يخضع لها كلُّ فنانٍ موهوبٍ . وتطبيقًا لهذه القاعدة صار القرآن (في رأي هذه الرسالة) يتقوّل على اليهود ، وينطقهم بما لم ينطقوا به ، ويتقوَّل أمورًا لم تحدث ، ويقرِّر أمرًا خرافيًّا أو أسطوريًّا ، ثم يعود فيقرر نقيضه ، ويغيرِّ الواقع ويبدِّل ويزيد ويُنقص بحكم هذه الحرية الفنيةُ وهكذا كانت صورة موسى في سورة الكهف ليس لها أصلٌ تاريخي أو أسطوري ؛ والإجابة على الأسئلة التي كان يوجهها المشركون للنبي ليست تاريخية ولا واقعية ، وقصة إبليس مع آدم من الخلق الفني الذي لم يتشبث فيه القرآنُ بالواقع ، ومصادرُ القصص القرآني هي التوراة والإنجيل والأقاصيص الشعبية ، وما امتزج بها من عناصر فارسية وإسرائيلية ، وأن ما تمسك به المستشرقون على أنه من أخطاء محمد ﷺ الناتجة عن جهله بالتاريخ ليس بذي بال ، ذلك لأن المسألة تُعَلَّل بأكثر من سبب ، فقد يكون ذلك من عمل الفنان الذي لا يعنيه الواقع التاريخي ، ولا الحرص على الصدق العقلي ، وإنما يُنتج عمله ويبرِّر صورَه ، ويوحي بما يشاء بقدرته على الابتكار والاختراع والتغيير والتبديل ، ثم يدَّعي كذبًا وجهلاً على أمثال الزمخشري والفخر الرازي ومحمد عبده أنهم قالوا بما يؤيد هذا الهراء الجاهلي الضال . ثم يطلب السيد عبد الرزاق السنهوري وزير المعارف حينذاك إلى الشيخ محمود شلتوت فحصَ هذه الرسالة وكتابةَ تقريرٍ عنها ، فإذا بهذا التقرير يدمغها بالكفر والجهل والفساد لأنها قامت على أسس فاسدة ، وأنها غارقة في تكذيب القرآن الكريم ، وأن كاتبها افترى على العلماء ، وأنه جاهلٌ لا يفهم النصوص ، وختم تقريرَه بأنْ تُطَهَّر الجامعةُ من هذه الدراسة التي تنافي الحرية

العلمية وتنتهي إلى الفوضى ، وتهدم الأصول الإسلامية في هذا البلد الإسلامي .
كما أفتى أكثر من مائة عالم أزهري في طائفةٍ كثيرة من نصوص هذه الرسالة بأنها مكفِّرة يخرج بها صاحبُها عن الدين الإسلامي .

ثم نسأل : هل هذه الصورة المطبوعة ، هل هي مطابقة لذلك الأصل الذي قُدِّمَ إلى لجنة الفحص بكلية الآداب عام ١٩٤٧ ؟ . والواقع أن هذه الصورة المطبوعة ليست مطابقةً لذلك الأصل أولاً، ثم هي صورةٌ لا تزال جاهلةً ضالةً فاسدةً ثانيًا .

أما أولاً : فأين في هذه القصة المنشورة مما قيل في الأصل عن مصادر القرآن ، وأين ما قيل عن قصة موسى في سورة الكهف ؟ وأين ما قيل مما يفيد « إما أن محمدًا فنان هذا القرآن وصاحبه ، وإما أنه مِن عملِ الذي لا يعنيه الواقع التاريخي والصدق العقلي وإنما يغير ويبدل ويزيد ويخترع لأنه فنان موهوب » ، وكيف حُرِّفت عبارة تدل على أن القرآن يتشبث بالواقع في قصة إبليس وآدم ، وكيف اضطرب الأمر أمام الأسطورة والأساطير بعد ما قال الأقدمون إن الأساطير كذبٌ وبهتانٌ لم ينزل به وحيٌ ، إلى غير ذلك مما يُثبت التزويرَ والتضليلَ .

أما ثانيًا : فلا يزال القرآن ـ في هذه الصورة المنشورة ـ يتقول على اليهود ، ويتقوَّل ما لم يحدث ، ويحكي غير الواقع ، وحين يقول القرآن الكريم : ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ ﴾ ، تتوقف هذه الصورة المنشورة أمام هذا النص الحاسم الذي يقطع بأن قصصَ الرسل غيرُ كاذب ولا مفترًى ، ونقول : ولا يصح لمعترض أن يعترض على أن في الأقاصيص القرآنية مخالفات للحق والواقع أو مخالفات للتاريخ إلى غير ذلك مما هو آخذ بآفاقها .

وأحب أن أشير هنا إلى أن ما ورد في هذه الصورة المطبوعة عن قول الله تعالى عن اليهود : ﴿ وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ ﴾ يقول كاتب

الرسالة بالحرف الواحد : « فليس مِن شكٍّ أن اليهود ينكرون رسالة عيسى ، ومِن أجل ذلك قتلوه ، فهم لم يقولوا هذا القول ، وإنما أنطقهم القرآن » .

ويدهيّ أن عبارة « رسول الله » إما أنها من قول اليهود سخريةً ، وإما من قول الله بيانًا للواقع وإكبارًا لعيسى عليه السلام ، وهذا ما أراده صاحبُ « الكشاف » وإن لم يفهمه أصحاب الرسالة ، ومن الخير لهم أن يرجعوا إلى الكشّاف في هذه الآية ليعرفوا أن الزمخشري يقول في بيان ذلك : « قالوه على وجه الاستهزاء كقول فرعون: ﴿ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ ويجوز أن يضع اللهُ الذكرَ الحسنَ مكان ذكرهم القبيح في الحكاية عنهم ، رفعًا لعيسى عما كانوا يذكرونه به ، وتعظيمًا لما أرادوا بمثله ، كقوله : ﴿ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ ۝ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا ﴾ » .

واضحٌ أن صاحب الكشاف يريد أن الله يضع الذكر الحسن على أنه من قوله هو تعالى لا على أنه من قول اليهود ، يفعل ذلك أثناء حكاية قصصهم ومجادلتهم ، وإذا أرادوا زيادةَ الإيضاح فليرجعوا إلى ما قاله الزمخشري نفسُه في تفسير هذه الآية : ﴿ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ . من سورة الزخرف لعلّهم يعلمون من هذه المقايسة ما يريد صاحب الكشاف بقوله في تفسير آية النساء .

كذلك يقولون « وهم في سبيل الدفاع عن الرسالة » على الأستاذ محمد عبده ؛ فقالوا : إنه يجري على طريقة الخلف إزاء القول في القصص القرآنيّ ، فيكذبهم الشيخ محمد عبده نفسه ، يقول : « وأنا على طريقة السلف في وجوب التسليم والتفويض » ، وذلك بصدد القول في قصة الخليقة . وتقوّلوا على الشيخ محمد عبده أنه قال : « إن القرآن لا يلتزم حدود التاريخ » ، وذلك في تفسير قوله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ ....﴾ الآية ولكن الشيخ محمد عبده لم يقل ذلك ، ولم يعلنه في الرواق العباسي كما ادَّعوا عليه ، فليرجعوا إلى تفسير المنار لعلهم يعلمون ما قاله ، بل

لعلهم يفهمون ما قيل هناك ، وفي ذلك قول الشيخ شلتوت : « إن القصص القرآني من المتشابه بهذا المعنى الذي يجري فيه التأويل والتفويض. أما موقفهم من الفخر الرازي فقد بيَّنه الشيخ عبد الفتاح بدوي (الرسالة نوفمبر ١٩٤٧) .

محب الدين الخطيب

فيما ذهب إليه المؤلفُ في هذه الرسالة دسًّا وتلميحًا تكذيبُ النبي في أن القرآن موحًى به إليه من الله عز وجل ، وأنه من تأليف محمد ، وأن ما فيه من القصص عملٌ فنيّ خاضع لما يخضع له الفن من خَلْق أو ابتكار من غير التزام بصدق التاريخ .

والواقع أن محمدًا فنان بهذا المعنى ، وأن الأنبياء أبطالٌ وُلدوا في البيئة وتأدبوا آدابها وخالطوا الأهل والعشيرة وقلدوهم في كل ما يقال ويفعل ، وآمنوا بما تؤمن به البيئة من عقيدة ، ودانوا بما تدين به من رأيٍ ، وعبدوا ما تعبد مِن آلهة .

وزعم أن القرآن متناقض ؛ فكان يقرر أولاً أن الجن تعلم بعض الشيء ؛ ثم لمّا تقدم الزمنُ قرَّر أنهم لا يعلمون شيئًا ، وأن قصة موسى في سورة الكهف لم تعتمد على أصل من واقع الحياة بل ابتُدعت على غير أساس من التاريخ .

ويمُنُّ محمد أحمد خلف الله على الإسلام بأنه دافع عنه بقوله : « إن ما تمسَّكَ به الباحثون من المستشرقين ليس سببُه جهلَ محمدٍ بالتاريخ ؛ بل قد يكون ذلك من عمل الفنان الذي لا يعنيه الواقعُ التاريخي ولا الحرص على الصدق العقلي ! » .

محمود شلتوت

هذه الرسالة تقيس القصص القرآني بمقاييسَ ليست دقيقة ولا مقرَّرة ، فإنْ خالفَ القرآنُ تلك المقاييس كان عند أصحابها كذبًا وافتراءً على التاريخ ، أو كان نوعًا من ذلك الفن الأدبي الذي لا يلتزم الواقعَ التاريخي ولا الصدق العقلي ؛ وإنما يخضع في تأليفه لهذه الحرية الفنية التي يخضع لها كلُّ فنان موهوب ، وطبقًا لهذه

القاعدة صار القرآن في هذه الرسالة يتقوَّل على اليهود ويُنطقهم بما لم ينطقوا به ، ويتقوَّل أمورًا لن تحدث ، ويقرر أمرًا خرافيًّا أو أسطوريًّا ثم يعود فيقرر نقيضه ، ويُغير الواقع ويُبدِّل ويزيد وينقص بحكم هذه الحرية الفنية .

وهكذا كانت قصة موسى في سورة الكهف ليس لها أساس تاريخي ولا أسطوري ، والإجابة عن الأسئلة التي كان يوجهها المشركون للنبي ليست تاريخيةً ولا واقعيةً .

وقصة إبليس مع آدم من الخَلْق الفني الذي لم يتشبث فيه القرآن بالواقع ، ومصادر القصص القرآني هي : التوراة والإنجيل والأقاصيص الشعبية وما امتزج بها من عناصر فارسية وإسرائيلية . وأن ما تمسك به المستشرقون على أنه من أخطاء محمد الناتجة عن جهله بالتاريخ ليس بذي بال ، والادعاء على الزمخشري والفخر الرازي ومحمد عبده أنهم قالوا بما يؤيد هذا الهراء !!!



(٥٦)

المسرحية اليونانية

قصة الملك أوديب

بين توفيق الحكيم ومحرر الرسالة :

عندما أصدر الأستاذ توفيق الحكيم قصة الملك أوديب ، أثير موضوع هام هو : القصة اليونانية وأثرها في الثقافة العربية ، فكتب محرر الرسالة ينتقد اتجاه توفيق الحكيم ؛ فقال : « إنك لم تهتدِ بعدُ إلى النبع الأصيل الذي تستقي منه روحك العميقة ولا فكرَك الواعي ، اتجهتَ وأنت تحاول وضعَ القالب الفني للتمثيلية المصرية إلى الأساطير الإغريقية تستلهما موضوعاتك ، لماذا؟ لأن نشأة المسرح كانت إغريقية ، ولأن الأوربيين ورثةُ الإغريق قد جعلوا المسرح الإغريقي والتمثيلية الإغريقية والأساطير الإغريقية أساسًا لأعمالهم » .

وقال : « لماذا لم ينقل العربُ فيما نقلوا عن الإغريق : « التراجيديا الإغريقية؟ ».

إن كتاب الجمهورية لأفلاطون قد تُرجم إلى العربية ، وما أشك أن فيه من الأفكار حول تلك المدنية المثالية ما يشقُّ على العقلية الإسلامية أن تُسيغه ، ولكن ذلك لم يمنع من نقله . بل إن هذه الصعوبة بالذات قد دفعت « الفارابي » إلى أن يتناول جمهورية أفلاطون فيضفي عليها ثوبًا جديدًا من خواطره ويصبَّها في قالب عقلية الفلسفة الإسلامية ، إن الصعوبة الأساسية في الأساطير واستلهامها ليست في الحاجة إلى الفهم ، فالفهم قد يكون ممكنًا بالشرح على نحوٍ من الأنحاء ، ولكن الصعوبة الحقيقية كامنة في الشعور بها في أعماق الضمير .

إن الأسطورة تنبع من ضمير الشعب لا من رأسِه . لهذا لم يكن ممكنًا أن يشعر

العربُ بجمال التراجيديا الإغريقية المستمدَّة من هذا الأساطير ، ولا أن تُنقل إلي تراثهم كما انتقلت الفلسفة . ذلك لأن الفلسفة تراث ذهني ، والأسطورة تراث شعوري .الأسطورة لا تعيش في دمك أنت المصري بوجهٍ خاص ، إنها لم تنبع من ضمير شعبك ، إنها لم تصاحب تاريخك ، فكيف تنشئ فيها أدبًا له حياة ؟!

إن الميثولوجيا الإغريقية مختلفة في طبيعتها عن المنبعين الأصليين لك كمصري ومسلم ؛ فلا هي تتفق مع طبيعة الميثولوجيا المصرية القديمة ، ولا مع العقيدة الإسلامية الحديثة . الآلهة في الميثولوجيا الإغريقية تدفعها حيويةٌ عارمة إلى كل تصرفاتها ، حيويةٌ لا تعرف العدلَ والحقَّ والخُلقَ والضمير ؛ لأنها حيوية غائلة شهوانية باطشة ، فليس لديها ما يمنع مِن صبٍّ كل هذه اللعنة على أوديب لمجرد شهوة حقدٍ من أبو لون ، كذلك صنعت مع هرقل ، كذلك صنعت مع بروميثيوس وغيرهم ، هذه الآلهة نفسها يسيطر عليها القدَرُ ، أو قد تسُبُّه ، وقد لا تكون مخيَّرة هي الأخرى في دفعاتها وشهواتها وبطشاتها ، والإسلام ينبذ نهائيًّا فكرة الشهوة والظلم عن ذات الله، وفكرة القدر في الإسلام لا تتفق مع الفكرة الإغريقية .

لا تؤمنْ بما يقوله الدكتور طه ويردِّده من أن مصر إغريقية التفكير ؛ لأن مدرسة الإسكندرية القائمة على أساس الفلسفة الإغريقية تركت آثارًا عميقة لا تُمحَى ، لا تؤمن بهذا ؛ فإنما هذه هي فتنة الدكتور الكبرى بالإغريق . قد يكون ذلك صحيحًا في الفلسفة في منطقةٍ من مناطق الفكر المصري لا سائر مناطقه ، أما المنطقةُ الشعورية فلم تمسَّها تلك الفلسفة ، ومصائر الشعوب لا علاقة لها بالفلسفة .

إن عبقرية الشرق الأصيلة لم تكن يومًا مجردَ عبقرية ذهنٍ تجريدية ، لقد كان الذهنُ قوةً مِن قواها ، ولكن لم يكن قوامَها الأصيل ، إنها أبدًا كانت عبقرية حسٍّ حيٍّ أو روح رفّاف .

استوح من ميراثك لِتُبدِعَ ؛ إن هذا الميراث كان في ضميرك تخنقه ثقافتك الفنية الفرنسية ، إنك تبعد عنه كلما ذهبتَ إلى الإغريق تستلهم أساطيرها القديمة ، خذ القالبَ الأوربي وحده ، ولكن صوِّر في هذا القالب الضمير المصري بروحٍ مصرية ، حاول أن تهتدي إلى عبقرية الشرق الأصيلة ، وهي ليست مجرد عبقرية الذهن التجريدية . حين تتناول الأسطورةَ المصرية لا تحاول أن تجردها من اللحم والدم ، ليس المهم أن يكون الموضوع عربيًّا وإنما المهم أن يعالَج بروح عربية .

« القالب » هذا هو الخطر الأكبر ، لستُ أفهم هذه الكلمة اللعينة ، أفهم أن يتم العمل الفني أولاً بلا قصدٍ من صاحبه أن يضعه في قالب معين ، إذا وضعتَ القالبَ أولاً فلا بد أن تخنق عملك ليكون وفق هذا القالب .

فكرة أريد أن أصحِّحهَا عن الفلسفة الإسلامية كما يصوِّرها ابن رشد وابن سينا والفارابي بعد أن ألمعتَ بهذا في بحثك الطويل .

إن هذه الفلسفة قد يصح تسميتها (الفلسفة الإسلامية) بمعنى أنها قد وُجدت في أرضٍ إسلامية على يد أفراد المسلمين ، ولكن يكون الخطأ العميق في اعتبارها فلسفةَ الإسلام .

إن فلسفة هؤلاء الفلاسفة إنْ هي إلا انعكاساتٌ للفلسفة الإغريقية في ظلٍّ إسلامي ، وهي لا تبلغ أن تصوِّر الفكرة الكلية للإسلام عن الكون والحياة الإنسانية . هذه الفكرة الخالصة الكاملة .

ما أشبه الدور الذي قام به هؤلاء الفلاسفة الإسلاميون بالدور الذي تقومون أنتم به الآن (أنت وجيل التمهيد) فتنة الفلسفة الإغريقية ومحاولة تفسير الإسلام في ضوء هذه الفلسفة . والإسلام يحمل فكرةً مستقلةً مختلفةً في طبيعتها الأصيلة عن طبيعة الفكرة الإغريقية . من أذهانهم لا من قلوبكم استمدوا فلسفتكم .

أما فكرة الإسلام العملية الكلية عن الكون والحياة والإنسان فهي شيء آخر لم تصوره تلك الفلسفة ، ولم يتمثله الأوربيون ، وتبعًا لذلك لم يتمثله كثيرٌ من المسلمين الذين يتلقون كل ثقافاتهم من الأوربيين .

وما لي ألومُكم والأزهر ذاته لا يدرِّس في كلِّياته إلا تلك الفلسفة الإسلامية باعتبارها فلسفةَ الإسلام ، سيكون لنا أدبٌ خالد يوم نؤمن بأنفسنا ، يوم نستلهم طبيعتنا الأصيلة ، يوم نهتدي في أذواقنا إلى النبع العميق .



(٥٧)

خاتمة

التغريب والغزو الفكري

تتجدد في كل عصر معركة التغريب والغزو الفكري ، وتأخذ صورةً جديدة من حيث الظاهر ، وإن كانت تحمل نفسَ الأفكار والشبهات القديمة التي تصاغ في أساليبَ بَرّاقة . وقد نشأت في بعض العواصم الغربية صحفٌ زاهية ومجلاتٌ لامعة لفتت الأنظار إلى ما تحمل من أهداف وغايات ، وقد شارك في هذه المعارك كثيرون .

نازك الملائكة

لقد بات[1] علينا أن نتعلم الدروس التي فاتتنا ، ولقد كان يمكن أن نختار ما نأخذ من الغرب فلا نسمح له أن يمس روحيتنا وجوهر حضارتنا ، غير أن الذي وقع غيرُ ذلك ؛ فقد غزانا الغربُ على جبهات حياتنا كلها ، فلم يترك جانبًا إلا حاول اقتحامه وهدمه . وقد كنا حتى الآن سلبيين في موقفنا من الغزاة ، فتركناهم يغيِّرون نظام بيوتنا وطراز مدننا ، وسمحنا لهم أن يلقنونا آداب مجتمعهم في السلوك والمعاملة وأسلوب الحديث ، وبتنا نلبس ما يلبسون ونأكل ما يأكلون .

ولقد عرض للفكر العربي انهيارٌ مماثل بإزاء الحضارة الوافدة بلغ في هذه السنين الأخيرة أقصاه ، حتى أصبحنا نقلِّب المجلات العربية فنجد فيها مقالاً عن أرثر ملر يجاوره مقال عن « بيير كورني » ، يليه مقال عن فولتير ، فنعجب من أن تفكيرنا بات منحصرًا في آداب الغرب فلا نتحدث إلا عنهم ، كأن ليس لنا أدب على الإطلاق ، يضاف إلى ذلك أن هؤلاء الكتاب لا يتخذون موقفًا عربيًّا فيما يكتبون

---

(١) مؤتمر الأدباء الخامس ، بغداد (١٩٦٥) .

عن أدب الغرب ، وإنما يصدرون في تعليقاتهم عن عين الموقف الذي يصدر عنه الكاتب الغربي ، فلو ترجمنا المجلةَ إلى لغات أوربا لَمَا وَجد الغربيُّ فيها أيَّ جديد يَشوقُه ، وما من انهيار يصيب أمةً من الأمم أفظع من هذا ، ولو ارتفعنا إلى مستوى شخصيتنا الحضارية لكانت لنا تحفظاتٌ واعتراضاتٌ على ما يقولون ، لا لأننا ننكر ما في إنتاجهم من جوانب الجمال ، وإنما لمجرد أننا أبناءُ أمةٍ لها أدبها وحضارتها ودينها ، فاختلاف وجهات النظر أمرٌ بديهي متوقَّع ، ولقد شاع بين الناشئة العرب اليوم إحساسٌ ضعيف تمكَّن من نفوسهم مؤداه أن علينا إذا أردنا أن نبني الأدب العربي أن ننبذ تراثنا وماضينا جملةً ، وعلى أساس هذا الإحساس تمزق الناشئة في الأخذ والاقتباس والتقليد حتى بلغ الأمرُ مبلغ الخطورة .

وأولُ مظاهر الغزو في أدبنا اليوم أننا فقدنا اللمسةَ الأخلاقية فيما نكتب ؛ فمِن سمات الفكر العربي الحقِّ أنه فكرٌ أخلاقيّ يدعو إلى ارتفاع العقل الإنساني إلى مراتب الخير والكمال ، وحسبُنا من ذلك أن كلمة (أدب) عند العرب كانت ترتبط بأدب النفس كلَّ الارتباط ، ولم تفقد كلمة (أدب) مدلولها الأخلاقي إلا في عصرنا ، فنحن اليوم نكاد نصدُر في ما نكتب عن المفهوم الغربي للكلمة ، حيث تعني كلمة (أدب) Literature المعلومات والعلم ، ولا تتصل بالأخلاق ، ويرجع فصلُ الغربيين بين الأدب والأخلاق إلى عهودٍ قديمة ، فنحن نجد في مذهب أرسطو الذي أدرجهَ في كتابه عن الشعر أن جمال الأدب لا يستند إلى الأخلاقية ،وإنما هو معنًى منعزل لا شأن له بأية قيمة خارجية .

وقد سيطر هذا المذهب على الفكر الأوربي فبقي ينحدر من صفحةٍ إلى صفحةٍ عبر تاريخ الأدب والنقد حتى قال أحدهم : « لا شأن للأخلاق في الأدب » ، وهذا الحكم يُعتبر أوضحَ تعبير عن تيار التبذل والتحلل في أوربا اليوم . ولقد اقتبس

أدباؤنا العرب هذه النظرة إلى الأدب في اتجاهَيها السلوكي والجنسي حتى أصبح أدبنا يضم أشنعَ النماذج في الإنسانية والخلق ، وشاعت صورة البطل المثقف الذي يبصق في الطريق ولا يعترف بأية قيمة للأشياء والأشخاص ، وكل هذا مناقض لأدب النفس العربية الذي عرفه تراثنا ، وإنما هو موقفٌ منقول من الغرب . والواقع أن وراء هذه الظاهرة ثلاثةَ معانٍ كلّها خطيرة تنذر بالشر :

الأول : أن هذا الأدب المتحلل الذي يهدم الأخلاق والمجتمع يتعارض مع الدعوة القومية التي يعيش لها المجتمع العربي اليوم ، تهدف القومية إلى بعث الأمة العربية بقدراتها الأصلية وماضيها الحضاري الوهاج ، بينما يهدف أدب الجنس إلى هدم الأخلاق والقيم والعقائد ، ومِن ثَمَّ هدمُ المجتمع .

والثاني : أن هذا الأدب لا يُعَبِّر تعبيرًا سليمًا عن البيئة العربية المعاصرة ؛ وذلك لأن الفرد العربي المتوسط مازال يَعُدُّ قضية الشرف فوق كل القضايا ، والمثل الأعلى في حياتنا الشعبية وفي حياة الأسرة العربية هو مَثَلُ العفة والاحتشام وأدب اللسان .

الثالث : أن هذا ليس أدبًا صحيحًا سليمًا ؛ لأن تضخيم أثر الجنس في الحياة يَنُمُّ عن انحرافٍ في الطبيعة الإنسانية ، والإنسانُ السليم مزيجٌ متوازنٌ من العقل والروح والعاطفة والغريزة ، لا يطغى فيه جانبٌ على جانبٍ ، ومِن كمال المجتمع أن تكون أغلبيةُ أفراده من المعتدلين الذين يُعطون كلَّ جانب من طبيعتهم حقَّها .

الدكتور محمد محمد حسين

أكثرُ ما يذاع من هذا الأدب الهدّام يتستر تحت اسم مذاهبَ فنية أو دراسات علمية ، فباسم الرومانتيكية والوجودية كُتبت ألوان من الأدب ـ شعره ونثره ـ يطبعها طابعُ الأنانية والانطواء على النفس الذي يورث الهمَّ القاتل لكل همةٍ فحينًا تجد النفوس السقيمة لذّاتها في الشكوى والبكاء وفي أن تحيا كالبوم والخفافيش في

الظلام ، أو العكوف على الشهوات الصارف عن كل خيرٍ حينًا آخر ، وباسم الواقعية وباسم التحلل النفسي ظهرت ألوانٌ من الأدب ومن القصص خاصَّةً تخوض في أوحال الرذيلة وتعرض خفايا العورات وتجرح كثيرًا من الفضائل برغم أنها تورث الكَبْتَ وتُبرز كثيرًا من الرذائل باسم التنفيس ، وتُسقط التبعةَ عن كثير من الجرائم برغم أن أصحابَها مصابون بأمراضٍ نفسية ، وباسم التحرر واستقلال الشخصية شاعت دعوةٌ إلى إعادة النظر في كل مواريثنا الخُلقية ومعايرنا الاجتماعية ، وإلى الخروج عن كل ثابت مقرَّر مما توفره التقاليد ويقدِّسه الدين ، إلى أن يبنى كلُّ فردٍ لنفسه عالمًا مستقلاً من القيم تصبح معه مقاييسُ الخير والشر فرديةً فلا يكون هناك خير هو خيرٌ عند كل الناس ، ولا يكون هناك شرٌّ هو عند كل الناس شر ، وعندئذ لا يصبح هناك مجتمع ؛ لأن الروح الجماعية هي أساس كل تماسك اجتماعي ، ولا يكون هناك إلا الفوضى والخراب ، وباسم البحث العلمي والموضوعية حيث ألوان من الدراسات النقدية والأدبية موضوعها آدابٌ قذرة ماجنة ؛ زعمَ الزاعمون أن من مقتضيات المنهج العلمي أن يحترمها الدارسون حين يتناولونها بالدرس ، وأن لا يعلِّقوا عليها بما يغضُّ مِن قدْرِها أو يسيغه مذهبُ أصحابها . والواقع أن كثيرًا من الآداب والدراسات التي تتزيّا في عصرنا هذا بزيِّ الفن والعلم وتتستر تحت اسمِها ليست من النزاهة في شيءٍ ؛ فكثيرٌ منها موجَّهٌ لخدمة مذاهبَ معينة ، وتدعيم اتجاهات مُغْرِضة ، وتحقيق بعض الخطوات المرسومة في خطَّةٍ من خطط هذه المذاهب والمصالح والاتجاهات .

ومن شاء فليقرأ خطط الصهيونية العالمية الهدامة المشهورة باسم « بروتوكولات حكماء صهيون » ، ليقرأ ما جاء في البروتوكول الثاني : « أما غير اليهود فإنهم لا يستفيدون من تجارب التاريخ التي تمر بهم ، ولكنهم يتمسكون بنظرياتٍ روتينية دون تفكير في النتائج التي يسفر عنها هذا المسلك ؛ لذلك فنحن لا نعير غيرَ اليهود

أية أهمية . فليلهوا ما طاب لهم اللهوُ حتى ينقضي الوقت ، وليعيشوا على أمل ملذاتٍ جديدة أو في ذكرى متعٍ سالفة ، وليعتقدوا أن هذه القوانين النظرية التي أوحينا بها إليهم ذات أهميةٍ قصوى ؛ فبهذا الاعتقاد الذي تؤكده صحافتنا نزيد من ثقتهم العمياء في هذه القوانين ، يجب ألّا يكون هناك اعتقادٌ في أن مناهجنا كلماتٌ جوفاء ، فنحن الذين هيَّأنا لنجاح دارون وماركس ونيتشه ، ولم يفتنا تقديرُ الآثار السيئة التي تركتها هذه النظريات في أذهان غير اليهود » .

من هذه النصوص التي تفسر لنا ما يصطرع الناسَ في العالم من مذاهب ونِحَل يبدو أننا لا نغلو في القول حين نطالب بالاحتياط في قبول كل ما يَرِدُ على الناس باسم الفن والعلم ، وحين ندعو الناسَ إلى أن يعرفوا حدودَ طاقاتهم وإلى أن يجددوا ميادين العقل وميادين التجريب . إننا لا ندعو إلى مصادرة البحوث النفسية والاجتماعية والخُلُقية ، فذلك مما لا يدعو إليه مفكر يقدِّر نعمة العقل ، ولكننا ندعو إلى تقييدها بالدين ؛ لئلا تتفرَّق بالناس السبلُ ، ولكي لا تمزقهم الخلافات الواسعة والمذاهب المتصارعة .

وقد كان مِن أثر سيادة هذه المذاهب الفردية الهدّامة أن شاع في شباب الكتّاب وفي بعض شيوخه موجةٌ من النقد تهاجم الشعراءَ الذين يهتمون بالمجتمع ، وتتناولهم بالتحقير ، وتُخرجهم مِن زمرة الشعراء والأدباء حين تصفهم - على سبيل الاستهزاء - بأنهم شعراء مناسبات ، أو أن ما يكتبونه ليس أدبًا ولكنه وَعْظٌ ، وكأنه قد أصبح من شروط الأدب أن تخرج موضوعاته عن حدود الأدب ، وأن يلتزم التعبير عن جوع المنحرفين إلى الشهوات .

وقد كانت القصة هي أبرزَ ما استُحدث من الأدب بعد الحرب العالمية الأولى ، ولم تلبث أن طغتْ على سائر فنون الأدب حتى أخملت الشعرَ أو كادت ، ورحبت بها الصحفُ على اختلاف ألوانها ، وجعلَها الكثيرُ منها بابًا من أبوابها الثابتة استجابةً لرغبات جماهيرِ القُرّاء الذين أقبلوا عليها إقبالاً شديدًا ، وساعدَ على رواجها بروز

المسرح في صدر هذه الفترة ، ثم ظهور الخيّالة والسينما ، وتقدُّم صناعتها ، وأعان على هذا الرواج سهولةُ تذوق القصة ؛ إذ إن فهمها والاستمتاع بها لا يَكُدُّ ذهنَ القارئ . لذلك ولِما لمؤلف القصة من حرية واسعة في تصريف أحداثها ورسم شخصياتها ، أصبحت من أخطر الأدوات تأثيرًا في المجتمع ، وتجرَّأ القادرون عليها وغيرُ القادرين ، واندسَّ بين هؤلاء كثيرٌ من مرضَى النفوس ومن ذوي الأهواء ، وممن ينقلون حين يترجمون أسوأ ما قرأوا من قصص الغرب المبتذَلَة ، ولا يتكلفون حين يؤلِّفون أكثر من تغيير الأسماء ، وبذلك أصبحت القصة معرضًا للنماذج المنحرفة الشاذة المثيرة لأَحَطِّ الغرائز ، وتعبيرًا عن أمراض النفوس وانعكاسِ المعايير والتنفيسِ عن الشهوات .



كتب أحدثت ضجة

تناولتها المساجلات

الكتاب	الصفحة
فلسفة ابن خلدون : طه حسين	٢٨٦
النثر الفني : زكي مبارك	٨٠
البلاغة العصرية واللغة العربية : سلامة موسى	١٣
قادة الفكر : طه حسين	١٩٦
شعراء النصرانية في الجاهلية : لويس شيخو	١٣٥
نساء النبي : بنت الشاطئ	٢٢٢
مع المتنبي : طه حسين	٢٠١
الأخلاق عند الغزالي : زكي مبارك	١٢٢
الفتنة الكبرى : طه حسين	١٤٧
الفن القصصي في القرآن : محمد أحمد خلف الله	٣٤٠
على هامش السيرة : طه حسين	١٦٥
دفاعٌ عن البلاغة : أحمد حسن الزيات	١٣٨
مستقبل الثقافة : طه حسين	٢٣٦
الملك أوديب : توفيق الحكيم	٣٥٥
الصدِّيق أبو بكر : محمد حسين هيكل	٢١٨



ثبت المساجلات

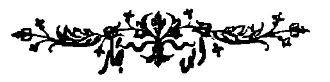
الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة



من إصدارات مكتبة الآداب

